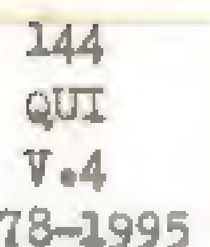
OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.



4

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN





EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

FILOSOFIA Y RELIGION

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).

1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Fundamentos psicológicos y metafísicos.
Aplicaciones sociales.

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).

1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).

I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

OBRAS DE
ISMAEL QUILES, S.J.

4

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1985

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0233-9 (vol. 4)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRÓLOGO

I. Presentación

La filosofía y la religión han surgido siempre de la mente y del corazón del hombre, íntimamente entrelazadas. La relación de una con otra ha sido tema obligado para filósofos y teólogos, para sabios profanos y religiosos. Aquéllos, al llegar a la cumbre, veían que todavía el camino seguía siempre más hacia arriba; los que alcanzaban una experiencia religiosa, madura y consciente, miraban hacia la base misma del saber humano, buscando su origen y su fundamento.

Por ello, como una necesidad personal, el tema del fundamento filosófico de la religión y del sentido humano de ésta, ha sido siempre para nosotros preocupación permanente y central. De hecho en todas nuestras obras, el tema vuelve a aflorar explícito o implícito. En este volumen recogemos dos estudios que por su mismo título se refieren a la filosofía y la religión: Filosofía de la religión *y* Filosofía del cristianismo. *Ambos son de carácter especulativo para aclarar las relaciones entre filosofía, religión y cristianismo.*

II. Observaciones

Las relaciones filosofía - religión - cristianismo *se presentan, entre otros, en dos niveles diversos: 1) el de la* racionalidad *de la religión y del cristianismo; 2) el de la interpretación de la* experiencia religiosa. *Son dos niveles que, en parte, se entrelazan, pero que se distinguen y por ello exigen consideración aparte.*

1. "Racionalidad" de la religión en general y del cristianismo en particular

Se trata del clásico tema: ¿Qué valor tiene la religión frente a la filosofía? ¿Son dos compartimentos estancos? ¿Son incompatibles? ¿Son idénticos? ¿Son complementarios?

Todos estos interrogantes miran al mismo nudo gordiano de paradojas y antítesis: filosofía y religión, ciencia y fe, razón especulativa y vivencia religiosa...

En lo que respecta a este nivel, las obras agrupadas en este volumen, en particular las dos primeras, tratan de dar la respuesta, según la entendemos y la fundamentamos.

En ella coincidimos con la clásica visión de la filosofía tradicional escolástica, cuyos finos análisis y "razones" no pueden dejar de tenerse en cuenta. Nuestro aporte personal ha consistido en cribar debidamente los planteos y salvar siempre las exigencias lógicas de la razón frente a la religión y la fe.

Las dos obras Filosofía de la religión *y* Filosofía del cristianismo *retienen, en este campo, su pleno valor, como en la época en que las escribimos. El tema fue aclarado también en las obras que incluímos en el volumen 6 de esta colección y la síntesis más breve la hallarán los interesados en el trabajo* Ciencia, filosofía y religión.

2. Interpretación en la "experiencia religiosa"

En este nivel debemos llamar la atención sobre el hecho de que ciertos puntos de vista expresados en este volumen, han sido revisados y superados por nosotros mismos en posteriores trabajos. Se impone por ello una especial aclaración y precisión.

Lo dicho se refiere especialmente a las dos primeras obras de este volumen (Filosofía de la religión *y* Filosofía del cristianismo) *y acerca del tema preciso del* valor de la experiencia religiosa *en orden a una* percepción inmediata *de la presencia de Dios en el alma.*

En los escritos anteriores a 1948 (y tal es el caso de Filosofía de la religión, *aunque publicado en 1949) tuvimos ya ciertamente una gran inclinación hacia el valor de la experiencia religiosa, como "captación inmediata" de la presencia de Dios.*

Dicha "captación inmediata" se llama también "intuición", en cuanto este término se refiere a una percepción directa o presencial del objeto, suficiente para distinguirlo en sí mismo, aunque no sea con la total claridad de la llamada "visión o intuición beatífica" del alma en el cielo, según la teología.

Pero señalábamos siempre dos restricciones:

Primera, que tal percepción inmediata no parecía suficientemente clara como para distinguir a Dios como tal, es decir, sus dos caracteres esenciales: Ser Absoluto y Personal.

Segunda, que los casos que aparecen de presencia directa de Dios al alma, aun admitiendo tal carácter (como sería el caso de Plotino, San Agustín y otros), se trataba de una "especial actuación" de Dios, que no sería "normal" en la experiencia religiosa común a todos los hombres.

Ambas reservas las hacíamos debido a la fuerza que tenía para nosotros la doctrina predominante (aunque no

exclusiva) de la filosofía escolástica, según la cual el hombre sólo podía llegar a conocer con seguridad a Dios por una "demostración racional", es decir, "discursiva".

Pero desde 1948, iniciamos un análisis más minucioso, ordenado e integral de los elementos que nos ofrece la experiencia que el hombre tiene habitual y normalmente de sí mismo. En esa experiencia se muestra la realidad más interior del hombre, tal como es en sí, en sus impulsos y en sus reacciones ante el impacto de otras realidades que en ella actúan.

Como esa experiencia de la propia interioridad era el dato inmediato de experiencia más firme de que el hombre dispone, nos dedicamos a su análisis, y de ahí surgió la que denominamos filosofía "in-sistencial".

Por tales análisis debimos cambiar o matizar nuestras primeras ideas sobre el valor "exclusivo" de los argumentos racionales para demostrar la existencia de Dios, y reconocer que en la experiencia humana aparece un elemento de presencia y actuación de Dios, que aun en su menor grado y en el dinamismo normal interior del hombre nos "muestra" a Dios presente y actuante en nuestra interioridad.

De esta manera nos acercamos a la corriente filosófica que da valor sólido a la experiencia directa de Dios en el hombre, reconocida a veces con la terminología de "mística", sin que por este término se excluya una autoconciencia crítica fundamental.

Señalemos los principales estudios que realizamos desde entonces. Remitimos a ellos para una completa información de nuestro pensamiento.

1. La primera exposición sistemática, escrita en 1952, puede verse en la 2ª edición de La persona humana, *donde señalamos el* valor objetivo del paso a la trascendencia de Dios por la experiencia según el método concreto, *Espasa-*

Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952, ps. 156-185. En estas páginas nos hacemos ya cargo de las posibles objeciones.

2. Más directamente, dentro de la filosofía in-sistencial, en nuestra primera exposición de la filosofía in-sistencial: Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial, *Miracle, Barcelona, 1958, cap. V, "In-sistencia y Dios". Incluída en esta colección de "obras", vol. 1, en el cual también aparecen otros dos estudios con la misma inspiración:* Tres lecciones de metafísica in-sistencial *y* La esencia del hombre.

3. El estudio de las filosofías y religiones orientales no determinó fundamentalmente ningún cambio. Con anterioridad a él habíamos ya descubierto y asimilado el método de interioridad y de experiencia dominante en Oriente. Para nosotros fue muy fácil el diálogo con los maestros orientales. Pero nos sirvió de amplia confirmación del hecho *de la "experiencia humana" del Absoluto. Ver, como ejemplo, nuestro estudio sobre la mística budista en* Filosofía budista, *Troquel, Buenos Aires, 1966. ps. 525 y ss.*

4. Consiguientemente, hemos revisado y mitigado la apreciación del método de Max Scheler que hicimos en nuestros primeros escritos y que aparecen en varios pasajes de Filosofía del cristianismo *y* Filosofía de la religión. *Nos acercamos a la interpretación del Dr. Juan Llambías de Azevedo, de quien disentíamos en nuestro diálogo inicial en la revista "Ciencia y Fe", nº 2, año 1 (1944), 41-76. Aunque seguimos disintiendo de Max Scheler en el acento "excesivo" dado a la emoción en la intuición.*

Conclusión

1. Reiteramos nuestra apreciación del fundamento racional de la religión y del cristianismo, tal como lo hemos expuesto en los escritos incluídos en este volumen 4. Los

lectores podrán encontrar un esclarecimiento de tema tan importante.

2. Pero, paralelamente, hemos dado, en posteriores escritos a los contenidos en este volumen, un desarrollo del valor de la "experiencia humana" por encontrarse en ella elementos que, aun con anterioridad a la "demostración" racional de la existencia de Dios, nos están ya dejando captar su presencia vital en la interioridad de la persona humana.

Buenos Aires, febrero de 1984.

FILOSOFÍA
DE LA RELIGIÓN

Cuarta edición



ÍNDICE

PARTE TERCERA

INVESTIGACIÓN DIRECTA DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

APÉNDICE

ALGUNOS TEXTOS

PRÓLOGO

de la primera edición

La Editorial Espasa-Calpe Argentina tuvo la feliz iniciativa de preparar un Diccionario de filosofía, *manual, pero en el que estuviera expuesta con claridad, precisión y originalidad la suma de los conocimientos filosóficos. Naturalmente que se había tenido en cuenta la existencia de algunas obras que llevan el mismo título, pero que en conjunto no acaban de satisfacer el ideal, difícil de realizar, de un diccionario manual de filosofía. Invitados a colaborar en él y sumergidos en el estudio del capítulo de "Filosofía de la religión", que se nos había encomendado, fuimos reuniendo material y ordenando los temas. Pronto nos dimos cuenta de que el espacio de que podíamos disponer en el* Diccionario de filosofía *no sería suficiente (ni era, por otra parte, razonable exigir mayor amplitud) para aprovechar todo el material que habíamos ido reuniendo sobre un tema tan interesante. A pesar de ello preferimos completar nuestra obra, de lo que resultó un estudio relativamente completo y holgado, sobre filosofía de la religión. Creímos hacer con ello un buen servicio a los lectores de Hispanoamérica que se interesan por los problemas filosóficos, y especialmente por el problema de la religión. Por otra parte, hacía tiempo que deseábamos nosotros concretar lo que sobre el tema habíamos ido estudiando, observando y compro-*

bando. De aquí salió el presente libro que la "Colección Austral", que se ha ido convirtiendo en una gran enciclopedia de los conocimientos y de las experiencias humanas, ha incluído en su ya excepcionalmente numeroso catálogo.

La redacción sencilla y fácil que desde el primer momento hemos ido dando a nuestra exposición, conservando la precisión y sinceridad científicas, da a este libro una perfecta cabida dentro de esa vasta colección, que enseña deleitando y deleita enseñando. Por otra parte el tema es de aquellos que interesan a todo hombre que llega a tener una mediana preocupación por la cultura, y a experimentar la resonancia de los problemas característicamente humanos, porque afectan tanto a la inteligencia como al corazón.

Hemos procurado estudiar esta cuestión delicada con el mayor anhelo de objetividad, pues somos nosotros los primeros en querer averiguar sinceramente el valor y la trascendencia que la religión tiene para la vida humana. En primer lugar hemos creído necesario informar sobre los principales resultados a que se ha llegado hasta el presente en la interpretación y valoración del fenómeno religioso. Tanto los estudios de los filósofos, como también los resultados a que ha llegado la psicología y la etnología, junto con la historia de las religiones, han tenido una acogida conveniente a fin de que los lectores posean, en síntesis clara, la información suficiente para lograr formarse una idea de las conclusiones a que han llegado las diferentes escuelas hasta el presente. Después de esta enumeración de las teorías, hemos creído necesario exponer lo que, a nuestro parecer, debe constituír la síntesis esencial de toda filosofía de la religión. Un estudio comparativo de las conclusiones a que han llegado hasta el presente los filósofos sobre la religión, nos permite reconstruír las bases fundamentales que sostienen la filosofía de la religión. Hemos procurado la mayor

sinceridad en nuestra exposición, y esperamos que los lectores nos lo agradezcan.

Dejamos en sus manos, como materia de interesante vista panorámica sobre un problema tan profundamente humano, los capítulos del presente libro que son a la vez materia de estudio, de cultura y de meditación. Si es cierto que la religión es para el hombre una necesidad de la que no puede librarse, porque es congénita con su esencia; si es cierto que la religión en forma de Dios o de ídolo debe llenar con mayor o menor intensidad, pero siempre con grandes resonancias, el corazón humano, ¿por qué no detener algunos momentos el curso arrebatado de nuestra vida diaria para auscultar lo que esa corriente vital de nuestra alma y de todo nuestro ser nos quiere hablar y nos exige escuchar?

Sin embargo, esta invitación a una meditación es principalmente al estudio y al conocimiento. La resolución definitiva de la actitud individual frente al problema religioso debe ser una resolución libre y consciente, en la cual la última palabra la tiene la sinceridad de nuestra misma conciencia. El que sinceramente sigue la voz de ésta puede estar seguro de que ha captado la onda de la verdadera solución del problema religioso, o, por lo menos, de que está en camino para captarla.

INTRODUCCIÓN

1. Razón de ser de la filosofía de la religión

"Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta en su último fondo por cualquier cosa, sea por el placer o el dolor, no puede huír esa hora sin que levante el hombre sus ojos interiores, espirituales, a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja, secretamente o en la forma de un grito aunque sea inarticulado. Pues en la totalidad indivisa de la persona y en el núcleo de la persona humana —no como cada esfera cultural particular, en una de las funciones, dotes, necesidades parciales de la persona, ni en las capas superficiales de la corriente psíquica— reside en lo más profundo de nosotros aquel maravilloso resorte, en circunstancias usuales y regulares inadvertido y desatendido la mayoría de las veces, que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito"[1].

Estas profundas reflexiones con que Max Scheler comienza su estudio sobre filosofía de la religión, en el que nos ha dejado una de las mejores descripciones modernas

[1] Max Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Rev. de Occidente, Madrid, 1940, p. 7.

de la esencia de lo religioso, demuestra el por qué deba existir una filosofía de la religión. El filósofo, que debe estudiar ante todo la realidad humana, no puede perder de vista esa gran realidad que, a través de la historia de los hombres, en todas las edades y en todos los medios sociales, y en cada uno de los individuos, sentimos cuando se apaga el ruido de los negocios y de las distracciones, que agitan la superficie de nuestra vida consciente. Si el filósofo estudia la estructura íntima de la materia, el origen del cosmos y las leyes del espíritu, mucho más debe estudiar este fenómeno esencialmente humano, por el que el hombre se ve conectado necesariamente con algo que lo trasciende, que lo atrae irresistiblemente, y de lo que no puede prescindir. Esta atracción de algo absoluto y eterno nunca la experimenta el hombre tan irresistiblemente, en vivencias tan íntegras y totales, como cuando toma una actitud religiosa. El filósofo que especula sobre la divinidad, o el historiador de las religiones que cataloga las manifestaciones religiosas de los hombres, y aun el psicólogo que procura describir, medir y prever los procesos psicológicos de las vivencias religiosas, nunca están ontológicamente tan cerca de lo eterno y lo absoluto, que parece atraer constantemente a la humanidad, como el santo y en general el hombre cuando está bajo el influjo de la experiencia religiosa.

Nada extraño que la filosofía de la religión sea tan antigua como la filosofía misma, aunque el nombre de filosofía de la religión sea relativamente muy reciente. Desconocido aún en la Edad Media y en el Renacimiento, sólo puede hallarse consagrado en el siglo XIX, aunque ha ido adquiriendo una importancia característica dentro de la filosofía, que ha obligado a todos los grandes filósofos modernos a ocuparse de este gran capítulo de la filosofía.

2. NOCIÓN

La noción precisa de filosofía de la religión nos la dan las dos palabras que la designan: El *estudio filosófico* de la *religión*. Quien dice *filosofía*, dice *investigación de los últimos fundamentos*, de la esencia y de las leyes íntimas de la religión, que escapan a los métodos de las ciencias positivas o experimentales. Asimismo dice un *estudio racional*, es decir, en el que la inteligencia humana actúa libremente o independientemente de la autoridad divina. El filósofo debe intuír, raciocinar, describir, fundamentar, guiándose por lo que él mismo puede comprobar, y no por el testimonio de una autoridad, así sea la de una Iglesia o la de una Revelación divina. Esta actitud es esencial en la filosofía de la religión para que no se convierta en *teología* o en una simple *apologética*.

3. SISTEMAS DE CONOCIMIENTOS POSIBLES SOBRE LA RELIGIÓN

Describamos los otros sistemas de conocimientos posibles sobre la religión, para poderlos distinguir mejor de la filosofía de la religión.

Ciencias de la religión se llaman las que pueden utilizar los métodos positivos o experimentales para explicar los fenómenos religiosos. Son dos las principales: *psicología de la religión*, que estudia los mecanismos psíquicos que la religión desenvuelve en el hombre; e *historia de las religiones*, que describe el proceso histórico de las manifestaciones religiosas del hombre.

El nombre de *teología* se ha reservado ya desde la Edad Media a la ciencia que estudia la religión tomando como principios las verdades reveladas por Dios. El objeto directo

de la teología son los *dogmas revelados,* los cuales, por estar fuera del alcance natural del hombre, exorbitan el campo de la filosofía. Más adelante debemos estudiar el punto de conexión racional, el puente por el que el hombre y el filósofo pueden pasar humanamente y filosóficamente hacia el dominio de la teología. Por ahora es necesario dejar bien asentado que son dos ciencias diferentes la teología y la filosofía de la religión, tanto por su *método* enteramente irreductible, como por su mismo *objeto,* ya que la divinidad es estudiada por la teología en aquellos aspectos (los dogmas y los misterios) que están fuera del alcance de la razón, y la filosofía estudia ciertamente la misma divinidad, pero sólo en aquellos aspectos que están al alcance de las fuerzas naturales de la razón.

También conviene distinguir, aun cuando con frecuencia se confunden, los términos de *filosofía de la religión* y *filosofía religiosa.* No creemos conveniente usarlos como sinónimos. Hemos descrito lo que entendemos por filosofía de la religión, respondiendo al significado mismo de las palabras: estudio filosófico de la religión. En cambio, la expresión "*filosofía religiosa*" no presenta el mismo sentido, sino que propiamente significa un sistema filosófico empapado esencialmente de religión. Históricamente conocemos filosofías en las que la religión desempeña un papel esencial, trascendiendo toda su interpretación del mundo, del hombre y de la moral. Tales han sido algunas filosofías orientales, como el hinduísmo: son filosofías que más propiamente podrían llamarse teologías. Pero puede, en fin, concebirse un sistema filosófico, que en cuanto tal pretende dar una última explicación del cosmos, a base de sentimientos y de ideas religiosas. En tal caso tendríamos típicamente una *filosofía religiosa.*

[La relación entre filosofía y religión la hemos precisado más desde que en 1960 iniciamos el estudio de las filosofías orientales.

Ver el estudio agregado a este volumen: *El cristianismo y las religiones orientales*. También remitimos al lector a las aclaraciones que hicimos sobre las relaciones entre "filosofía" y "religión" en nuestra obra *Autorretrato filosófico*, Ed. Universidad del Salvador, Bs. As., 1981, ps. 42-46 y 71-74. (Nota para esta edición 1984).]

4. Religión y filosofía

Es cierto que casi todos los sistemas filosóficos convergen hacia el punto de lo eterno, de lo divino, de lo absoluto, de Dios. En ese sentido algunos pretenden que toda filosofía debe ser religiosa. No vamos a discutir ahora este problema, que más adelante debemos tratar a fondo, pero es evidente que ya una mirada sobre la superficie nos revela cierta diferencia entre filosofía y religión, y que es esencialmente diferente la actitud del filósofo que contempla a Dios, de la del hombre religioso que lo adora. Quedan así perfectamente delineadas la misión de la filosofía y de la religión, o mejor la función que puede y debe corresponder a la filosofía sobre la religión. Es la filosofía la que debe darnos la última fundamentación de los valores religiosos del hombre, llegando hasta la esencia, el origen y la trascendencia última para el hombre de los valores de la religión.

5. Terminología: religión, revelación, culto

1. *Religión.* *a*) El término. — *Religión* proviene del verbo *relegere* = volver a leer, leer una y otra vez; según interpretación de Cicerón (*De natura deorum*, L. II, c. 28): "Los que tratan con diligencia repetidamente, y como releyendo, lo que pertenece al culto de los Dioses, han sido llamados *religiosos*, del verbo *relego*; como los elegantes han sido llamados así por el verbo *elego*".

Otros prefieren la derivación del término *religión* del verbo *religare* = atar apretadamente, generalmente más aceptada. Tal hace Lactancio (*Institutiones divinae*, L. IV, 28): "Estamos obligados por este vínculo, y atados fuertemente con Dios, de donde tomó su nombre la religión". En los autores latinos existen vestigios claros de la conexión entre *religión* y *religare*; así Lucrecio (I, 931): "Desatar el ánimo de los nudos de la religión"; Tito Livio (L. V, c. 23): "Librarse, desatarse a sí y su casa de la religión"; la expresión corriente latina *religio iuris iurandi*, "la obligación producida por el juramento", confirma esta relación etimológica.

Según otros, el término religión viene de *relegere*, pero no en el sentido de "volver a leer", sino "recoger, juntar"; *relego* en este sentido se opondría a *neglego*.

En el Nuevo Testamento el término latino *religión* aparece tan sólo tres veces, correspondiendo al griego, que generalmente significa las ceremonias del culto, aunque también pueda incluír las virtudes o deberes de la religión en general. En griego no parece existir un término que corresponda exactamente al latín *religio*: los términos θρησκεία y εὐσέβεια significan preferentemente la liturgia, y la piedad, la veneración hacia los Dioses.

b) La significación. — En su significado directo, y en las expresiones del latín clásico, la palabra *religión* nos recuerda siempre alguna relación con la divinidad. Posteriormente esta significación puede decirse exclusiva, y ya para todos y en todas las lenguas modernas conserva el término *religión* el significado de relación con la divinidad, con Dios.

Una *definición* precisa de lo que es la religión no puede adelantarse a un estudio filosófico de la misma; pero podemos y debemos designar muy en concreto, y como señalar desde ahora, cuál es *el objeto* de nuestro estudio, cuyas características esenciales y cuyo último fundamento debemos

investigar. Para ello atendamos a aquellas realidades, a aquellas manifestaciones de la historia humana, que todos unánimemente reconocen pertenecer al plano religioso. Tales son, por ejemplo, el cristianismo, el judaísmo, mahometismo, el budismo, etc., etc. En todos ellos se nos muestra el hombre en *una relación para con Dios, que implica cierto reconocimiento de su excelencia, de su dominio y poder sobre los hombres y sobre las cosas, de donde se originan ciertas obligaciones del hombre para con Dios.* Esta declaración inicial de la religión prescinde del valor objetivo y del fundamento de la misma, nos consigna simplemente *el hecho*, que coincide con la experiencia religiosa y con los elementos característicos de las diversas religiones históricas.

1. La religión puede ser *natural y sobrenatural*: la primera es la que el hombre puede llegar a conocer y practicar por sus fuerzas naturales; se funda en la naturaleza misma del hombre, y por eso necesariamente debe brotar de ella; *religión sobrenatural* es la que está por encima de la capacidad natural cognoscitiva y activa del hombre, y solamente puede serle manifestada por libre disposición de la divinidad. La religión sobrenatural suele llamarse también religión *positiva*, porque al rebasar los límites de la naturaleza misma, solamente llega al hombre como algo *añadido* a la naturaleza, por una disposición especial de la divinidad.

2. *Revelación* es, en general y en su sentido religioso, la manifestación que Dios hace de sí mismo, de su voluntad y de ciertas verdades al hombre. La revelación puede ser también *natural* y *sobrenatural* o *positiva.* Es *natural* la que Dios hace por medio de las cosas del mundo, por medio de la naturaleza, a través de la cual puede el hombre llegar a conocer a Dios. Es *sobrenatural* o *positiva* la revelación que Dios hace directamente comunicando al hombre en una especie de conversación sus designios, su voluntad, sus misterios inaccesibles a la sola razón natural.

3. Afín con la idea de religión es la de *culto*. Propiamente hablando *culto* es el honor y reverencia hacia alguno en reconocimiento de su excelencia. Generalmente cuando se trata de otro que no sea Dios el culto se llama simplemente honor, pues el uso ha reservado la palabra *culto* como acto de honrar a la divinidad. El culto puede ser *interno* o *externo*, según que solamente sea practicado por las facultades internas del hombre, o por acciones y actitudes corporales.

6. MÉTODO

Lo que hemos indicado nos da la pauta del método que debe seguir la filosofía de la religión. *Método racional*, en cuanto que son las facultades cognoscitivas naturales del hombre *las únicas* que entran en juego para discernir el objeto de su estudio. Todo método que es válido para la filosofía puede aplicarse proporcionalmente al estudio de la religión y debe por lo tanto utilizarlo la filosofía de la religión.

7. PROBLEMAS

El camino que debería recorrer la filosofía de la religión es a grandes rasgos el siguiente:

a) En primer lugar necesita delimitar y señalar cuidadosamente *la esencia de lo religioso*. En este paso inicial es aplicable el método fenomenológico, y lo han hecho con acierto en muchos puntos modernos filósofos como Otto y Scheler.

b) Sobre las conclusiones de la fenomenología, debemos luego construír *las teorías*. Para ello ordenaremos previamente los problemas, y examinaremos luego las diversas teorías sobre la religión, que modernamente han tenido mayor resonancia.

c) Finalmente, después de una valoración de las teorías, haremos, por nuestra parte el *estudio directo* de los problemas, recogiendo las experiencias de los demás.



Parte primera

LA ESENCIA DE LO RELIGIOSO

(Fenomenología esencial de la religión)

Toda filosofía de la religión debe tener como base una *descripción del objeto y del acto religioso en su última esencia.* Según Scheler (ob. cit., p. 107), "la fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1) la óntica esencial de lo «divino»; 2) la teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre; 3) la teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe". A nosotros nos parece que la teoría de las formas de revelación no es tan fácil de formular como la óntica esencial de lo divino y la teoría del acto religioso, que nos son más inmediatamente dados. Estos dos puntos, más asequibles a la fenomenología, bastan, por lo demás, para caracterizar lo religioso y distinguirlo de lo que no lo es. El mismo Max Scheler en su fenomenología esencial de la religión sólo se ha ocupado del primero y del tercer punto. Nosotros vamos a hacer lo mismo, y dejaremos para la última parte la teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre, porque reviste especiales dificultades y ya implica una teoría del fundamento objetivo de la religión.

Creemos más útil para un estudio de la religión reconstruír por nuestra parte la fenomenología esencial del objeto y del acto religioso *directamente*, es decir, tal como nosotros los concebimos, o mejor los intuímos y percibimos. Naturalmente que no es nuestro intento dar al lector una *demostración*, sino una *mostración*, es decir, indicamos lo que él mismo puede ver, intuír, experimentar, en el grado en que le sea dado. Tal vez aquí, más que nunca, podemos repetir: "el que pueda que lo entienda"; o mejor aún, "sólo el que lo experimenta es capaz de entenderlo". Pero está en nuestro favor el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres no solamente tiene una idea teórica de la religión, sino que experimenta en sí mismo el sentimiento religioso, al menos, como indicaba Scheler en las palabras con que hemos encabezado nuestro estudio, en los momentos culminantes de su vida, cuando se siente removido y conmovido hasta el último fondo del alma.

I. PROPIEDADES CARACTERÍSTICAS DE TODO FENÓMENO RELIGIOSO

Previamente a una descripción o intuición de la esencia del objeto y del acto religioso, es necesario que echemos una mirada general a ciertas propiedades que presenta en bloque todo fenómeno religioso.

a) Lo primero que el filósofo al reflexionar sobre la religión encuentra es que *existe en realidad una esfera de objetos y de valores específicamente religiosos.* Esto, que podría ser una conclusión, lo aprehende ya, como por anticipado, nuestra intuición de todo hecho religioso. Efectivamente, aun cuando más de una vez se ha pretendido reducir lo religioso a otro tipo de conocimientos o de vivencias en general, si no queremos cambiar el sentido de las palabras y de las cosas, si no queremos confundir los hechos sin mayor

fundamento, deberemos reconocer una actitud especial, un estado particular, una actuación específica de las facultades del hombre, de su inteligencia, de su voluntad, de su corazón, de su concepción de las cosas y de sí mismo, cuando está en oración, cuando clama angustiado hacia su Dios, cuando eleva su alma en un acto de amor a la divinidad, totalmente diferente de la del profesor que estudia un teorema de matemáticas, o del médico que hace una operación quirúrgica, o del ingeniero que levanta unos planos, o del gobernante que dicta leyes y las hace cumplir anhelando el bien de la comunidad. Verdaderamente esta primera intuición esencial, al yuxtaponer las vivencias entre sí, hace resaltar inmediatamente una *diferencia fundamental*, cuyos caracteres determinados tendremos que recorrer después uno a uno al analizar el objeto al que tienden los actos y la modalidad de los actos mismos. La historia y el presente nos revelan una diferencia esencial entre el hombre santo y el hombre político o el hombre sabio. Reducirlos a un común denominador es confundir un éxtasis de Francisco de Asís o de Teresa de Jesús con un plan de batalla trazado por Napoleón o con la emoción que sacudió a Newton al descubrir la ley de la gravedad. Puestos en ese plano ¿qué diferencia hay entre el amor de una madre hacia su hijo y el estudio de las tablas de matemáticas que éste hace en la escuela?

b) En segundo lugar los valores religiosos, además de ser específicos, tienen una *conexión esencial con el hombre*. Mejor aún, son esenciales al hombre. El hombre, definido como animal racional o como animal político, podría también definirse como *animal religioso*. Verdaderamente que la historia confirma esta característica esencial de la religión, al presentar al hombre y a la religión inseparablemente unidos. Ésta es una tesis demasiado familiar a la historia de las religiones, para que nos detengamos en demostrarla. En el período de la plena luz histórica, no se

conoce pueblo que no haya tenido su religión: desde el culto de Osiris en Egipto y el de la antigua Babilonia ya dos mil años antes de Jesucristo, donde el código de Hammurabi nos presenta la teología de Marbuk como religión del Estado; desde las diversas formas que la religión ha ido adquiriendo en Grecia y en Roma antes del cristianismo, hasta las actuales tribus perdidas en los bosques, que adoran en medio de su salvajismo al fetiche o al animal, el aspecto religioso ha sido inseparable del hombre.

Este hecho nos invita a buscar en el hombre una *raíz esencial* de la religión. ¿De dónde le viene al hombre el ser esencialmente religioso? Creemos que de la conciencia de nuestra esencial finitud, de nuestra evidente limitación, de nuestra indigencia de ser, de conocer y de poder, que experimentamos desde el momento en que llegamos a tener plena conciencia de nosotros mismos y que se acentúa tanto más cuanto a medida que con los años crece y madura esa conciencia vislumbramos nuevos horizontes de sabiduría y de felicidad que nos es absolutamente imposible alcanzar. Tendemos hacia *algo* para lo que nos sentimos fatalmente impotentes. Y esta conciencia de nuestra indigencia es la que nos hace avizorar ansiosamente el horizonte desde donde nos parece oír una voz, un llamamiento que nos ofrece elevación por encima de nuestras posibilidades. La opción del hombre está en dejarse caer ante ese llamamiento o tender hacia él. Pero la misma naturaleza nos empuja a seguirlo, como nos llevó hasta buscarlo, y entonces se engendra en el hombre la actitud religiosa.

Metafísicamente tenemos un término escolástico para definir esta esencial limitación del ser humano: *contingencia*. Somos y nos sentimos contingentes, como al arbitrio de otro, y por eso no podemos dejar de experimentar nuestra dependencia de lo absoluto, de lo que no es contingente. Cuando pretendiéramos dejar de sentir nuestra conexión,

nuestra dependencia de lo absoluto, caeríamos en *lo insuficiente*, porque no nos bastamos a nosotros mismos. Bellamente expresa Max Scheler este sentimiento del que procede nuestra conciencia esencialmente religiosa. "Lo demás que hay de realidad fuera de esta raza —mundo animal y vegetal, sol y estrellas— lo sabe el hombre todo inferior a él, inferior en dignidad y valor, inferior a él incluso en fuerza. Pero este ser, que sabe así a todo inferior a él y aprendió a dominarlo, ¿qué sabría, sin Dios, por encima de él nada más que las impasibles estrellas? ¿Dónde estaría lo que fuese más digno y poderoso que él mismo?".

Y esta característica de lo religioso ha sido señalada precisamente como algo fundamental por la mayoría de los filósofos que han dedicado especial atención a la religión. Sabido es que Schleiermacher pone como esencia del sentimiento religioso "el sentimiento de dependencia". Kant había señalado la necesidad de Dios y de la religión para sostener al hombre en la moral. Siguiendo la línea de Schleiermacher, Jacob Friederic Fries insiste en la misma fórmula que su maestro. Y modernamente Bergson, Otto, Scheler, Boutroux, por no hablar de filósofos escolásticos, señalan como punto crucial de la conciencia religiosa este sentimiento de absoluta dependencia, el anhelo de salvación innato en el alma humana.

Una de las direcciones más modernas de la filosofía tiene precisamente como punto de partida la conciencia de la propia finitud, de la insuficiencia esencial, ontológica, del hombre, que parece estar en continuo peligro de caer en la nada. La angustia del hombre frente a la nada, al no-ser, el peligro de la existencia. es el núcleo esencial de la moderna filosofía existencialista. ¿No es esto confesar la contingencia esencial del hombre, de donde nace inexorablemente la necesidad de recurrir a un principio superior del cual poder sostenerse?

II. FENOMENOLOGÍA DEL OBJETO DE LA RELIGIÓN

Esto supuesto, entremos ya en la inmediata descripción o intuición fenomenológica del objeto de la religión. Éste ha sido universalmente designado como "lo divino", y efectivamente la referencia a algo divino, absoluto, se halla implicada en toda vivencia específicamente religiosa. ¿Cuáles son las características esenciales de lo divino?

a) Ante todo se nos presenta "lo divino", el objeto de nuestra adoración religiosa y de nuestras súplicas, como algo *absoluto*. Dejamos nuevamente la palabra a Max Scheler: "En virtud de los actos religiosos naturales, ve, piensa y siente el hombre, en principio, en todo y por todo lo que le es dado, como existencia y esencia, que se le abre (se le «revela») un ente que posee al menos dos determinaciones esenciales: es un ente absoluto y es santo. Por múltiple que sea este ente santo absoluto en las religiones primitivas y desarrolladas, tiene estas determinaciones en todo caso. Siempre se le da como ente absoluto, esto es, como un ente que está absolutamente por encima de todo otro ente (incluso el mismo yo que lo piensa) en capacidad de ser, y del cual es, por ello, absolutamente dependiente el hombre en su existencia total, como todo lo demás".

El carácter absoluto de lo divino como objeto religioso corresponde a la conciencia o sentimiento de dependencia del hombre religioso en cuanto tal. Precisamente éste siente necesidad de salvación, y solamente cuando pueda tener seguridad absoluta de su salvador o en su salvador, puede calmar su intranquilidad ante el problema de la propia salvación. Prescindimos ahora de la forma en que tal objeto es aprehendido como válido por el hombre. Esto pertenece a las formas de revelación que deberemos estudiar posteriormente. Prescindimos de que el ser absoluto, en términos meta-

físicos, el *ens a se*, sea también de hecho alcanzado por la metafísica. Prescindimos de si es el mismo *ens a se* que el metafísico descubre y que el dinamismo natural de la inteligencia humana espontáneamente vislumbra, el que influye en la formación de nuestra conciencia religiosa, o de si el hombre adquiere directamente, con prescindencia de la aprehensión metafísica, el conocimiento de lo divino por los actos religiosos. La forma de aprehensión es indiferente para el caso, pues ahora lo que nos interesa es intuír el hecho.

b) Otra de las propiedades esenciales con que lo divino es aprehendido en el acto religioso es la del *poder*. Lo absoluto aparece dotado ante el hombre religioso como de un poder sin límites, o por lo menos con un poder muy superior al de las fuerzas humanas. El hombre encomienda su problema de salvación a Dios, porque está seguro de su poder para salvarle, ya sea de los males terrenos, ya sea de los peligros de su salvación eterna. El poder absoluto de la divinidad se extiende al mundo todo, y por lo menos a la naturaleza sensible. Dios o los dioses siempre tienen poder sobre las cosas de la naturaleza y sobre los hombres superior al poder humano. Este atributo suele expresarse por el término omnipotencia u omniactividad.

c) Además del atributo de poder, Dios se nos presenta como *santo*. Esta cualidad es inseparable de Dios para que sea verdaderamente el objeto de nuestra adoración. De lo contrario el adorador más que reverencia siente temor, y no es el simple temor lo que afecta o caracteriza al hombre religioso. Si Dios, ente absoluto y omnipotente, no fuera santo, sería simplemente terrible para el hombre, y jamás le inspiraría un mínimo de confianza necesario para acercarse a la divinidad en actitud de adoración religiosa. Hasta tal punto en lo divino descubrimos esencialmente lo santo, que es éste uno de los puntos de inserción de la moral en la religión. Dios es santo, de manera que ni en sí ni en los demás puede tolerar la falta de santidad. Las culpas deben

ser necesariamente condenadas y castigadas por Dios, quien de esta manera viene a ser por su atributo de santidad el defensor de la justicia y el juez de los hombres.

d) Relacionados con las tres cualidades fundamentales anteriores son también inseparables de lo divino otros dos aspectos que llenan de íntimo sentido la conciencia del hombre religioso. Lo divino se nos presenta como *misterioso*, como algo que nos impone un esencial respeto, porque se halla rodeado de una zona de misterio inaccesible para el hombre. Esta cualidad de lo divino es tan característica, que sin ella se disminuiría en gran parte el efecto que la divinidad ejerce sobre el hombre en la línea de la religión. El ambiente misterioso en que se halla envuelta la divinidad, unido a su grandeza omnipotente y a su eximia infinita santidad, hacen que el hombre incline la cabeza y cierre los ojos confesando su no-ser frente a la *incomprensible* para él, pero realmente infinita, *majestad* de Dios.

e) Y finalmente otra cualidad esencial de lo divino, también íntimamente relacionada con las anteriores, es la del *atractivo fascinador* que la divinidad ejerce respecto del hombre. El hombre se halla irresistiblemente atraído por Dios, fascinado por su grandeza y por su misterio con mucho mayor fuerza de lo que el abismo más insondable atrae al pasajero descuidado. Esta inevitable atracción hace que el hombre no pueda desligarse de la divinidad, sino que sienta la atracción de la misma, aun cuando pretende huír de ella.

III. Fenomenología del acto religioso

Pasemos ahora a estudiar la fenomenología del acto religioso. Creemos que Max Scheler ha señalado con acierto las principales características que nuestra intuición llega a descubrir en el acto religioso. Vamos a resumirlas utilizando un trabajo autorizado al respecto.

Que los actos religiosos constituyan una esfera propia de actos diversos de los demás, es evidente y puede fácilmente comprobarlo quien relea lo que anteriormente hemos dicho acerca de la existencia de una esfera de objetos y valores específicamente religiosos. Pero aparece esto todavía más claro si atendemos a la forma en que esos actos se nos ofrecen, a la actividad del hombre religioso en cuanto tal. Y notemos, con Max Scheler, que no se trata de un estudio psicológico de nuestra actividad religiosa, sino de la determinación de los rasgos ontológicos que distinguen a los actos religiosos en cuanto tales. Max Scheler sostiene que pueden mostrarse de los actos religiosos las siguientes propiedades [1]:

"1. Que pertenecen a la conciencia humana tan constitutivamente como pensar, percibir, etc.

"2. Que le pertenecen no por ser conciencia humana, sino como conciencia *finita* en general.

"3. Que no son cualquier clase de deseos o necesidades, sino que apuntan intencionalmente a una esfera esencial de objetos, distinta de los objetos empíricos o ideales.

"4. Que no pueden ser comprendidos o derivados ni causalmente, ni teleológicamente por cierta utilidad para la vida...

"5. Que obedecen a leyes autónomas, no comprensibles por la causalidad psíquica, empírica, sino que tienen una legalidad noética, no psicológica.

"6. Que no son una subclase ni combinaciones de otros grupos de actos noéticos, como los lógicos, éticos, etc. Puede ser materia para éstos, pero no reductibles a éstos".

Pero estas características no nos dicen positivamente todavía lo que es en sí el acto religioso. Scheler indica tres que no dudamos en admitir como fundamentales:

[1] En la descripción siguiente trascribimos el resumen acertado del pensamiento de Scheler publicado por el doctor Llambías de Azevedo, en la revista "Ciencia y Fe", nº 2, ps. 24 y ss.

"1. *Su intención es trascendente al mundo.*

"Esa intención necesita un acto preparatorio en el cual todas las cosas y hechos contingentes, incluso la propia persona, son reunidos en un todo y unificados en la idea del *mundo.*

"Luego este mundo es trascendido. Y no sólo este mundo contingente, sino todo lo que tenga esencia de mundo.

"Tratemos de aclarar qué significa trascender al mundo. Todo acto intencional de la conciencia trasciende de sí mismo, puesto que apunta —menta— un objeto que no son sus propias vivencias constitutivas, sino que está más allá de ellas. Pero para que un acto sea religioso, es preciso que no sólo se trascienda a sí mismo, sino que trascienda también a todos los objetos, al mundo todo. Es preciso que trascienda a lo que trasciende. La conciencia apunta más allá.

"2. *Esa intención sólo se llena* (se cumple, alcanza su plenitud) *con lo divino.* Sabemos que toda intención exige un «cumplimiento» adecuado. Así, la intencionalidad de ver sólo se puede cumplir en colores o figuras, no en sonidos o en sabores. Y bien: la intencionalidad del acto religioso no se llena con ningún objeto del mundo, ni el mundo todo lo colma. La exclamación de San Agustín: *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te,* expresa precisamente esto. En el acto religioso se adquiere la evidencia de que *ninguna* cosa, *ningún* bien, *ningún* amor finito, lo puede llenar. Es un acto dirigido a un ser distinto de todo ser finito, que no puede ser sustituído por ningún bien finito".

Debemos señalar que el acto religioso es también *espontáneo,* es decir, que brota del hombre fácilmente, más aún, *esencialmente.* Todo hombre es esencialmente religioso, aun cuando a veces pretende no serlo. Oigamos nuevamente a Max Scheler [1].

[1] Trascribimos el resumen de pensamiento de Scheler, evidente en este punto, hecho por el doctor J. Llambías de Azevedo (ob. cit., ps. 27-29).

"De esta teoría del acto religioso se desprende con claridad una consecuencia que Scheler no omite señalar; puesto que el acto religioso pertenece necesariamente al espíritu del hombre, no puede ser un problema averiguar si lo ejecuta o no. Todo hombre ejecuta necesariamente el acto religioso. El problema consiste en indagar si este acto encuentra su objeto adecuado o si se dirige a un bien finito y contingente. Es una ley esencial que todo espíritu finito cree o en Dios o en un ídolo.

(*Jeder endliche Geist*, se dice en alemán, donde las palabras *Dios* e *Ídolo* tienen una semejanza fonética que confiere al pensamiento mayor energía.)

"Ese Ídolo puede variar, puede ser el Estado, el saber, el arte, la mujer, el dinero, etc. Pero todo hombre cree en un bien que es el objeto de su Fe. Se identifica hasta cierto punto con él, y es y vive y se valora a sí mismo en tanto que es y vale el objeto de su Fe. No puede elegir entre tener o no tener ese bien. Sólo puede elegir entre tener como tal a un objeto adecuado (Dios) o uno inadecuado (Ídolo).

"De aquí esta consecuencia pedagógica: «Al que niega a Dios hay que mostrarle (antes de la prueba de su existencia), con los hechos de su vida, que él tiene y posee un bien, una cosa que en cada momento de su vida trata de hecho como un Dios, como una cosa de esencia divina; debe hacerse bien consciente de esa cosa y, por el salvador camino de la desilusión, comprender que esa cosa es un Ídolo».

"Todo espíritu finito cree en un Dios o en un Ídolo. Esto vale también para los llamados indiferentes o agnósticos. El agnosticismo no es un hecho sino una autoilusión. El agnóstico opina que no cree, que puede sustraerse al acto religioso. Si investigase bien su conciencia, vería que se equivoca. También él llena la esfera de la conciencia de lo absoluto con algo positivo: el fenómeno de la «nada». No es un no creyente, sino un creyente en la nada. Creer en

la nada es un estado positivo del espíritu. Es poner en lugar de Dios (yo soy el que soy) a su contrario (la nada). También el nihilista religioso siente en el alma el impulso de buscar al *ens a se*. Pero el nihilista realiza contra ese impulso una activa resistencia de su voluntad. A esta resistencia activa corresponde un artificial aferrarse al aspecto fenoménico, superficial, de las cosas. Ambas actitudes se exigen y se apoyan recíprocamente: La angustia ante la nada crece y estabiliza la energía de aferrarse a los fenómenos, pero el amor vano del mundo provoca otra vez la conciencia de la nada. Éste es el trágico círculo en que se revuelve el indiferente".

PARTE SEGUNDA

TEORÍAS SOBRE EL ORIGEN Y LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

En la anterior descripción fenomenológica de la religión, del objeto y del acto religioso, hemos tomado muchos elementos de Max Scheler y del filósofo alemán Rudolf Otto. No creemos necesario entrar ahora en una fundamentación de estas propiedades. Nuestro intento ha sido mostrarlas, y basta atender a lo que es el objeto y el acto religioso discriminando su esencia para descubrirlas. Debemos ahora estudiar las diversas teorías sobre el origen y la esencia de la religión.

Aun cuando podría parecer superfluo estudiar el origen de la religión, que por ser algo esencial para el hombre comenzó con el hombre mismo, sin embargo podemos hablar del origen de la religión: *a*) ya sea estudiando el *proceso histórico* por el cual llegó aquélla a obtener un determinado desarrollo o dirección, y aun, como desean algunos, por el cual llegó la religión a la conciencia plena del hombre; *b*) ya sea estudiando *la raíz psicológica* de donde brotan eficientemente los actos religiosos; *c*) y más todavía, por el estudio de la *raíz ontológica,* que llega a trascender el ser mismo del hombre.

En estos tres planos se han construído teorías cuyo estudio puede ayudarnos para un conocimiento más profundo de

la esencia de la religión. Vamos a pasar revista primero a las teorías sobre el origen histórico de la religión, donde el mayor papel corresponde a las ciencias positivas históricas. Luego al origen psicológico, en que también desempeña función importante la ciencia positiva, la psicología experimental. Y finalmente entraremos en la descripción de su origen y estructura metafísica, que es lo que más interesa al filósofo de la religión.

I. ORIGEN HISTÓRICO DE LA RELIGIÓN

1. TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN. — Según esta teoría, la religión, partiendo de comienzos imperfectos de politeísmo, fue progresando en una evolución hacia formas más perfectas, llegando finalmente al monoteísmo. Ya Hume proponía que el primer estadio de la religión debería ser proporcional al estadio de evolución de la cultura. Y comoquiera que los primeros hombres tuvieron un grado ínfimo de cultura, también su religión debió ser inferior, es decir, politeísta, que representa un estadio más imperfecto que el monoteísmo (HUME, *Natural history of religion*, 1755; *Dialogues concerning natural religion*).

En el siglo XIX esta teoría buscó apoyo en las investigaciones históricas y etnológicas. Quien con más aparato de investigación en el campo de la antropología ha sostenido la tesis de la evolución ha sido Weiss. Según él la religión primitiva fue un politeísmo rudimentario. El hombre primitivo, rodeado de peligros por todas partes, ve por doquiera demonios como enemigos. Toda la naturaleza está animada por estos espíritus. Spencer sostiene que la religión tuvo su origen en el culto de los difuntos (*The principles of sociology*, 1876-82). Esta teoría es universalmente rechazada por los etnólogos, por carecer de hechos históricos en que pueda fundarse.

2. TEORÍA DEL ANIMISMO. — Es célebre en el campo de la antropología religiosa *Burnett Taylor*, profesor de Oxford, para el cual el primer período religioso del hombre fue el animismo. De dos clases de fenómenos llega a formar el hombre la noción de cierta realidad distinta del propio cuerpo, es decir, del alma: de los fenómenos del sueño y de la vigilia y de la muerte, por una parte, y de los sueños y visiones, por la otra. Después de la noción de alma adquiere la persuasión de que ésta persevera después de la muerte, de su trasmigración de un cuerpo a otro, de donde proviene el culto de los muertos. Por analogía con el hombre se llega a atribuír almas a las cosas inanimadas y a todo el universo, y de aquí proceden el culto del dios del cielo, del dios de la lluvia, del dios del fuego, etc., etc. El monoteísmo se origina de diversas maneras de este politeísmo imperfecto. Ya sea que uno de los tantos dioses viene a ser un Dios supremo, a quien se atribuyen luego exclusivamente los atributos divinos, ya sea por influjo político que unifica todos los dioses en un Panteón; ya sea porque se concibe como un alma única para todo el mundo, que todo lo ocupa.

3. TEORÍA DEL PREANIMISMO. — Contra la teoría de Taylor propusieron *Andrew Lang* y otros la del *preanimismo* monoteístico. Lang, que había seguido las teorías de Taylor, las rechazó después llevado por la fuerza de los hechos que contradecían la teoría del politeísmo animístico primitivo. Reunió Lang gran cantidad de hechos sobre la religión de los primitivos. Sobre la base de tales hechos estableció una crítica de la teoría del animismo y llegó a la conclusión de que el animismo es una degeneración de un estadio anterior en el cual los hombres practicaron una religión fundamentalmente monoteística.

Según Lang, en todos los primitivos se halla un doble elemento religioso: el elemento superior (reconocimiento de un Dios supremo, Padre, Legislador y Doctor, Creador de

todas las cosas —elemento racional de la religión—) y el elemento inferior mitológico (el elemento irracional). El elemento superior proviene del entendimiento y de la consideración racional de la naturaleza; el elemento inferior, en cambio, es un juego de la fantasía, y precisamente las investigaciones hechas por Lang con los australianos, los adamanenses (Malaca), los hotentotes y los indios de la América Septentrional, demuestran que en los estadios de cultura más primitivos el elemento superior se halla en mayor estado de pureza e integridad que el elemento mitológico. Éste sólo aparece después, como una degeneración del elemento superior claramente monoteístico.

4. INVESTIGACIONES DE LÉVY-BRÜHL [1]. — Los estudios de Lévy-Brühl sobre la *mentalidad primitiva* han hecho que se hable de él a propósito de la filosofía de la religión. Brevemente vamos a referirnos a lo que de él puede decirse. Según Lévy-Brühl, "mentalidad primitiva es una expresión vaga e impropia, puesto que no conocemos hombres primitivos en el sentido exacto de la palabra. Pero es cómodo designar con este nombre de una manera general las formas de sentir, de pensar y de obrar comunes a las sociedades inferiores". Estas formas revisten dos caracteres esenciales: *místico* y *prelógico*; con estas dos formas quiere Lévy-Brühl insistir en que la mentalidad primitiva está en un estadio confuso intelectualmente y afectivamente, aprehendiendo la realidad de un modo vago y difuso. En orden a la religión las principales conclusiones a que llega Lévy-Brühl son: la supervivencia de las almas y la trasmigración, aun cuando los muertos no son propiamente espíritus ni almas, sino seres semejantes a los vivientes que tienen su propiedad y sus caracteres disminuídos en un cierto aspecto, aunque por

[1] Sobre las teorías de Lévy-Brühl y Durkheim, véase un buen resumen y crítica en E. Magnin, art. *Religión* de *Dict. de théol. cath.*

otra parte son más poderosos y temibles. La vida en el otro mundo no se termina siempre como en el nuestro. Hay muertos que ya no vuelven a morir. Sucesivas reencarnaciones satisfacen sus deseos de volver a la tierra.

A pesar de todas sus investigaciones sobre la mentalidad primitiva, Lévy-Brühl no ha querido pronunciarse directamente sobre la existencia de una religión propiamente tal en los primitivos. Dice que las investigaciones hechas por él evocan "inevitablemente" ante el espíritu los grandes problemas agitados desde hace mucho tiempo, y todavía hoy apasionadamente discutidos: "¿Los primitivos tienen la idea de una religión?, y si la tienen, ¿cuál es? ¿Poseen la idea de un Dios supremo?, etc. Nuestras investigaciones parecen bordear efectivamente estas cuestiones. Pero jamás entran en ellas. En realidad, no podrían hacerlo; están situadas en otro plano" (*Le surnaturel*, préface). Sin embargo, W. Schmidt ha demostrado que los hechos mismos citados por Lévy-Brühl demuestran en los primitivos la existencia de la fe en un ser supremo.

5. TEORÍA SOCIOLÓGICA DE DURKHEIM. — Durkheim reacciona contra el animismo de Taylor, pero no desde el punto de vista etnológico, sino aplicando sus propios principios filosóficos. Como es sabido, para Durkheim es la sociedad la que explica el carácter esencial del hombre, y de ella proceden todas sus propiedades específicas, en particular la religión, que es la forma de vida más elevada del hombre. "Lo que nosotros llamamos en el origen y en la base no son objetos o seres determinados y distintos que poseen por sí mismos un carácter sagrado, sino que son poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas, según las sociedades, a veces reducidas a la unidad, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable con la de las fuerzas físicas de las que las ciencias de la naturaleza estudian las manifestaciones. Ahora bien, la idea de espíritu

que informa a la naturaleza, no es otra cosa que la traducción en términos sensibles de la acción que la sociedad ejerce sobre el individuo. Esta acción social despierta la sensación de lo sagrado y de lo divino, porque sólo la sociedad está revestida de la autoridad moral y sólo ella eleva al individuo sobre sí mismo". Evoca Durkheim las escenas de las tribus del norte de Australia, que se reúnen en las fiestas colectivas con un entusiasmo común que llega a dominar a todos los participantes por la danza y los juegos: surge una sensación enteramente nueva, que no experimenta el hombre aislado. En este ambiente adquiere el individuo la experiencia de lo social como algo superior que unifica a todos los individuos, y en particular su conciencia religiosa. "Es, pues, en estos medios sociales efervescentes, y en esta efervescencia misma, donde parece haber nacido la idea religiosa. Y lo que tiende a confirmar que tal es el origen de la idea religiosa es que en Australia la actividad propiamente religiosa está casi toda enteramente concentrada en los momentos en que se tienen tales asambleas" (*Tribus du nord de l'Australie*, ps. 312-313). "Porque la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y puesto que ella no es representable a los espíritus sino bajo la forma del totem —la realidad compleja del clan no podría ser directamente alcanzada en su unidad concreta por inteligencias rudimentarias, mientras que el totem evocando el clan está en todas partes presente en las fiestas clánicas—, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios. Es por lo tanto de él de donde parecen emanar las acciones, bienhechoras o temibles, que el culto pretende obtener o prevenir, y por lo tanto es principalmente a él a quien se dirigen los ritos" (ibíd., ps. 316 y 317). Las ideas de alma, de inmortalidad, de espíritus y de Dios tienen este mismo origen. "Las almas no son inmortales sino en la medida en que esa inmortalidad es útil para hacer inteligible la continuidad de la vida colectiva" (p. 385). El culto mismo tiene como fin "en realidad

volver a crear periódicamente un ser moral del cual nosotros dependemos como él depende de nosotros. Ahora bien, este ser existe: es la sociedad" (p. 495).

La teoría sociológica de Durkheim merece las mayores reservas, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista de las ciencias etnológicas. Ante todo, evidentemente exorbita la experiencia con el postulado de que todas las formas de la vida superior del hombre provienen de la sociedad. El hecho de que el individuo tenga iniciativas particulares, absolutamente personales, y a veces de gran trascendencia, es de plano desconocido por Durkheim. Aun en el aspecto mismo religioso, ¿cuántas veces es un individuo el que arrastra a la sociedad?

6. CARÁCTER PRIMITIVO DE LA IDEA DE DIOS. — La etnología ha ido acumulando posteriormente y ordenando las experiencias sobre las tribus primitivas, y ellas convergen precisamente no sobre una teoría politeísta o animista, ni menos sobre la teoría sociológica de Durkheim, sino más bien sobre un monoteísmo primitivo, aunque a veces concebido de una manera groseramente material y antropomórfica. Quien mayores investigaciones ha hecho en este punto ha sido Wilhelm Schmidt. Sus investigaciones son clásicas y por lo menos llevan al resultado muy probable, único que tal vez puede alcanzarse en este punto, de que en las tribus primitivas predominó la idea monoteísta de Dios aun en una forma elemental. La obra fundamental de Schmidt es *Der Ursprung der Gottes Idee*. El mérito de Schmidt está principalmente en haber realizado una obra característicamente científica, donde la base de las conclusiones son los hechos experimentados. Ha recogido Schmidt datos de los pigmeos del África Central de Semang en Malaca, de los Negritos en las Islas Filipinas, de los australianos y de otras regiones de Asia y de América. En todas partes, con diferentes modalidades e imperfecciones, llega al mismo resultado funda-

mental que es opuesto a las teorías animísticas, evolucionistas y sociológicas anteriormente expresadas. Véase por ejemplo los hechos que pudo comprobar entre los pigmeos de África Central, de Malaca y de las Islas Filipinas: Dios es el numen supremo designado con el nombre de Trueno, cielo o Padre nuestro. Habita generalmente en el cielo, y no tiene ni templos ni imágenes. No se le atribuye explícitamente la espiritualidad: entre los Semang aparece como fuego; entre otras gentes aparece comiendo, bebiendo y durmiendo. Existió antes que todas las cosas y siempre existirá. Tiene suma potestad sobre todas las cosas, especialmente sobre los hombres. Todas las cosas han sido hechas por él. Dios es benigno y providente; todos los bienes llegan por él a los hombres. Es santo, justo, vindicador de la ley moral, especialmente en la otra vida. Se le tributa culto con oraciones, pronunciadas en determinadas ocasiones, con sacrificios de las primicias, principalmente con el cumplimiento de los preceptos morales (*Ursprung der Gottes Idee*, ps. 105 y ss.).

II. LOS PSICÓLOGOS

WILLIAM JAMES

Entre los que desde el punto de vista *psicológico* han tenido una mayor popularidad se cuenta el psicólogo norteamericano William James Es conocida su obra *Las variedades de la experiencia religiosa.* En ella estudia desde el punto de vista de sus propias teorías psicológicas los fenómenos religiosos. Tenemos en cuenta, para nuestra exposición, el buen análisis hecho por John Morrison Moore, *Theories of religious experience* (cap. 1).

William James desea ante todo fundamentar su teoría de la religión sobre los datos de la experiencia misma, pres-

cindiendo de teorías y definiciones abstractas preconcebidas. En el título de su obra nos da el término o expresión "experiencia religiosa", que, a la vez que indica la dirección propia de William James, ha logrado popularizar una noción que ha sido el punto de partida de otros sistemas y estudios sobre filosofía de la religión.

En su actitud decididamente experimental, distingue ante todo dos aspectos de la religión: la religión personal y la religión de las instituciones eclesiásticas y de los sistemas teológicos. "En un sentido, al menos, la religión personal demostrará ser más fundamental que la teología o el eclesiasticismo. Las Iglesias, una vez establecidas, viven de segunda mano sobre la tradición. Pero los *fundadores* de cada Iglesia debieron originariamente suponer el hecho de su directa comunión personal con lo divino. No solamente los fundadores sobrehumanos: Cristo, Buda, Mahoma, sino hasta los que originaron las sectas cristianas han estado en esta situación; por lo tanto, la religión personal parecerá la primordial, aun para aquellos que siguen considerándola incompleta" (*The varieties of religious experience*, N. York, 1902, p. 30).

Es natural que, supuesta esta división de la religión, William James se interese ante todo por el estudio de la religión personal u originaria. La primera es la experiencia original, la segunda es la experiencia de segunda mano, la de los creyentes ordinarios. En esta última puede haber elementos puramente convencionales, ajenos a la esencia misma de la religión. "La experiencia religiosa, espontánea e inevitablemente, engendra mitos, supersticiones, dogmas y credos, con las subsiguientes teologías metafísicas, y las críticas de un sistema por los adherentes de otro" (p. 433).

No es, sin embargo, James radical en su menor aprecio de la religión institucional. Aun cuando ésta puede fácilmente admitir con el tiempo sus corruptelas, también sin embargo puede engendrarse en su seno la dirección inversa.

originándose un movimiento hacia la pureza primitiva de la religión, por "la idea de una inmediata ayuda espiritual" sin ninguna "necesidad esencial de aparato doctrinal ni de maquinaria propiciatoria".

Evidentemente, tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el histórico y aun metafísico, no es posible sostener la exclusión de la posibilidad de un renovamiento religioso en virtud de un sistema doctrinal o de una iglesia. Sin duda ninguna que una institución eclesiástica, bien organizada, puede cultivar el espíritu religioso en sus fieles y provocar en ellos una experiencia religiosa profunda, un contacto más íntimo e inmediato con lo divino, llegando hasta la experiencia religiosa original entre los creyentes. Creemos que W. J. es incompleto o insuficiente en este aspecto de su teoría.

W. J. tiene una teoría propia sobre la experiencia en general, y es natural que a ella reduzca también su teoría de la experiencia religiosa. Para él la experiencia es una corriente continua integrada por todos los hechos psíquicos que se van sucediendo, conectados entre sí. Es una interpretación general de James sobre la vida psíquica. Para él no existe propiamente un sujeto de la conciencia, sino simplemente hechos de conciencia, que tienen entre sí una unidad de sucesión, sin que lleguen a constituír una síntesis de elementos. De aquí que James no ha querido admitir la noción de sentimiento religioso específico, que supone síntesis de elementos. Desconfía James de la objetividad de ese sentimiento por la multiplicidad de interpretaciones que se le han dado: "Uno lo liga al sentimiento de dependencia, otro hace de él un derivado del miedo, otro lo conecta con la vida sexual, otro lo identifica con el sentimiento del infinito, etc." (p. 27).

Claro que esta razón de James no es muy convincente, pues es posible la existencia de un hecho de conciencia —sentimiento religioso, por ejemplo— que sea diversamente

interpretado. Pero para nuestro caso lo que más interesa es hacer notar que según James la vida psíquica religiosa no difiere esencialmente del resto de la vida psíquica, sino que es una serie de elementos específicamente los mismos entre sí pero que forman no una síntesis, sino un continuo. La aceptación de esta teoría de la vida religiosa depende de la aceptación que merecen en general las teorías psicológicas de James.

En el análisis de los sentimientos religiosos, es interesante ver que James sostiene que aunque no hay un proceso psíquico que caracterice la vida religiosa, sin embargo, afirma que "la religión tiene cantidad de contenido material que le es característico, y que es mucho más importante que cualquier forma psíquica general" (p. 349). De aquí que James admite que hay una experiencia religiosa distinta de las otras clases de experiencia, dentro de las características comunes a toda la vida psíquica.

Cuál es la esencia de la experiencia religiosa, distinta de las otras experiencias de la vida psíquica: "la esencia de las experiencias religiosas, aquello por lo cual debemos finalmente juzgarlas, debe ser aquel elemento o cualidad en ellas que no podemos hallar en ninguna otra parte, y tal cualidad será por supuesto más sobresaliente y fácil de observar en aquellas experiencias religiosas que son más pronunciadas, exageradas e intensas" (p. 45). Según esta observación debe buscarse lo esencial de la religión en las experiencias de aquellos hombres que la han vivido más intensamente.

Pero en éstos se demuestra, según James, que la religión, cualquiera que sea, es una total reacción del hombre sobre la vida; aunque no toda total reacción del hombre sobre la vida es una religión, puesto que no tiene la cualidad religiosa. Las actitudes de Voltaire, Renan, Schopenhauer, Nietzsche y Carlyle son reacciones totales frente a la vida, pero no son religión, sino cualitativamente dife-

rentes de una actitud religiosa. ¿Cuáles son, pues, las cualidades de la actitud religiosa? "Debe haber algo solemne, serio y tierno en torno a cualquier actitud que llamamos religiosa" (p 36). Este criterio, que parece desbordar lo que comúnmente se tiene por actitud religiosa, lo concreta James dando las características de los actos inconfundiblemente religiosos, por las que se distinguen aun de los actos puramente morales. Estas características son: "una cualidad o modo de aceptación entusiasta, que está ausente de las otras actitudes. Este carácter entusiasta de boda, que distingue la religión, tiene sus raíces en una característica más profunda aún que la actitud moral: al paso que ésta se caracteriza por un esfuerzo de voluntad, la actitud religiosa es el resultado de una clase de emoción más elevada". El hombre religioso no depende en último término de su propia fuerza de voluntad, para cumplir sus deberes, sino de la gracia divina. "Este abandono de la propia responsabilidad parece ser el acto fundamental en la práctica específicamente religiosa, como distinta de la moral" (p. 289).

Hasta aquí hemos hablado de la actitud religiosa, del acto religioso. Pero James supone, acertadamente, que a dicho acto debe responder un objeto. No hay sentimiento religioso separado de los objetos religiosos. Más aún, son precisamente los objetos religiosos los que dan su carácter específico a las actitudes religiosas: "El fenómeno religioso estudiado como un hecho interno... ha mostrado consistir en todos los casos y en todos los estadios en la conciencia que los individuos tienen de un intercambio entre sí mismos y los poderes superiores con los cuales se sienten relacionados" (p. 465). Puede suceder que tales poderes no existan realmente, o que el hombre no tenga relación con ellos, y entonces la experiencia religiosa sería ilusoria. Pero, reales o supuestos, tales poderes superiores, que son el objeto característico de la actitud religiosa, es lo que objetivamente corresponde a los elementos subjetivos.

Así llega James a designar el objeto de la experiencia religiosa como *lo divino*, "advirtiendo, sin embargo, que debemos interpretar el término *divino* muy ampliamente, como denotando cualquier objeto que es como un Dios, sea o no una deidad completa" (p. 34). Conforme a la primera delimitación de lo religioso como "algo solemne, serio y tierno en cualquier actitud que denominamos religiosa", "lo divino significaría para nosotros solamente una realidad tal que el individuo se siente obligado a responder a ella solemne y gravemente, y no por una blasfemia ni por un chiste" (p. 38). En último término, la religión "significará para nosotros los sentimientos, actos y experiencias de hombres individuales en su soledad, en tanto en cuanto ellos aprehenden que están en relación con cualquier cosa que ellos puedan considerar lo divino" (p. 31).

Cuando James nos dice que la religión tiene su origen inmediato en el sentimiento, debemos recordar que, para él, "sentimiento" significa "experiencia inmediata"; y por lo tanto, decir que la religión se origina en el sentimiento es lo mismo que afirmar que se origina en experiencias inmediatas. Es también de sumo interés notar que la experiencia inmediata no es una forma precognoscitiva de experiencia, sino que para James la experiencia inmediata o el sentimiento pertenecen al orden cognoscitivo. En este sentido no estaría bien aplicar a James una teoría que fundara la religión en el sentimiento ciego.

En la teoría general de James el sentimiento es la fuente de la conducta. Por eso el sentimiento o experiencia religiosa tiene un carácter dinámico. Así se explica la actividad espontánea y múltiple de muchos Santos.

Resumiendo las conclusiones principales de James sobre la religión podemos afirmar que para él: *a*) la religión se origina en experiencias inmediatas en los creyentes originarios, que luego son trasmitidas a los creyentes comunes o de segunda mano (p. 30).

b) El objeto de la religión es diferente de los otros objetos de nuestros actos o experiencias. Tal objeto es lo divino (ps. 31, 34, 349).

c) El sentimiento religioso no es ciego, sino que pertenece al orden cognoscitivo o consciente (Morrison Moore, ps. 70 y ss.).

d) Finalmente, la religión posee un carácter dinámico que mueve y dirige la conducta en una forma más intensa todavía que la simple moral (p. 464).

Crítica. — Una mirada a los resultados del estudio de James nos muestra inmediatamente que se ha contentado con estudiar *la fase psicológica más externa* del origen de la religión.

Tiene descripciones acertadas en lo que se refiere a la distinción entre la experiencia religiosa originaria y la experiencia religiosa secundaria. No creemos que sea acertado en la valoración del influjo psicológico de los sistemas y de las Iglesias, aun prescindiendo del valor objetivo de ellos. En realidad el caso de la Iglesia Católica nos muestra con frecuencia experiencias religiosas profundas, en las que ha ejercido gran influjo la formación ascética de una doctrina eclesiástica.

James no nos da la explicación profunda del origen de las experiencias religiosas. Ello se debe sin duda a que ha tenido temor de entrar en el terreno estrictamente metafísico. Pero por ello mismo su teoría de la religión queda incompleta

¿Por qué tiene el hombre esas experiencias religiosas? ¿Cuál es el valor objetivo de las mismas? ¿Es posible distinguir entre religiones verdaderas y falsas, o todas tienen el mismo valor para el hombre? ¿Cuál es la auténtica y genuina manifestación religiosa del hombre? He aquí problemas que no pueden hallar solución en la teoría religiosa de James.

III. LOS METAFÍSICOS

1. BERGSON

1. Bergson nos ha dejado una filosofía de la religión en su obra *Les deux sources de la morale et de la religion*. Es un metafísico más que un etnólogo. Su obra tiende a descubrir la íntima realidad del hombre en su aspecto religioso.

Para Bergson, la religión es esencial al hombre: "La verdad es que la religión, por ser coextensiva a nuestra especie, debe participar de su estructura" (p. 187) [1].

Según Bergson, debe distinguirse entre la *religión estática* y la *religión dinámica*. La primera representa un estadio más primitivo, mientras la segunda es el fruto de la mayor evolución. Esta evolución ha seguido el impulso vital del ser, centro de la filosofía de Bergson. La misma corriente de energía creadora que desde el interior de la materia se lanza para obtener resultados cada vez más perfectos en diversas direcciones, llega a su máximo éxito cuando logra la salida hacia la inteligencia, hacia el hombre, la forma superior, la conquista máxima del impulso vital. En el hombre mismo tiende hacia la máxima perfección y culmina, para Bergson, en la llamada religión dinámica, coronada por la mística.

Pero antes de llegar al estadio sublime de la mística, la religión tiene también en el hombre sus balbuceos, que Bergson llama la religión estática en sus principios y también la religión natural (p. 221).

No admite Bergson que para el hombre primitivo fuera la primera manifestación religiosa la creencia en los espí-

[1] Las referencias de páginas se refieren a la edición francesa, Alcan, París, 1939.

ritus, el animismo o preanimismo, del cual hubiera salido la religión propiamente dicha. Para Bergson no existió ni una fuerza impersonal (el *mana*) ni tampoco espíritus ya individualizados (p. 186), sino simplemente se habría prestado desde un principio a las cosas y a los acontecimientos sus intenciones o tendencias, "como si la naturaleza tuviera por doquiera ojos que vuelve hacia el hombre". Que existe en esto una disposición original, continúa Bergson, lo podemos comprobar cuando un choque brusco despierta el hombre primitivo que está dormido en cada uno de nosotros. Lo que experimentamos entonces es el sentimiento de una *presencia eficaz*; poco importa por otro lado la naturaleza de esta presencia, lo esencial es su eficacia: desde el momento en que alguien se ocupa de nosotros, aun cuando la intención no siempre sea buena, nosotros por lo menos representamos algo en el universo. He ahí lo que dice la experiencia. Pero ya a priori resultaba inverosímil que la humanidad hubiera comenzado por vistas teóricas, cualesquiera que ellas fuesen. No acabaremos de repetirlo: antes de filosofar, es necesario vivir; las disposiciones y las convicciones originales han debido surgir de una necesidad vital (ps. 186 y 187).

Esta experiencia ha llevado al hombre hacia dos direcciones diferentes. "Una vez que se le ha presentado esa intención o mirar de la naturaleza, la utilizará el hombre por todos los medios, ya sea tomándola en lo que tiene de eficacia física, aun exagerando lo que ella tiene de material y procurando entonces dominarla por la fuerza, ya sea acercándose a ella por el lado moral, impulsándola por el lado de la personalidad, para ganarla por medio de la plegaria. De la primera dirección, que es la de la magia, ha procedido una concepción como la del mana, empobrecimiento o materialización de la creencia original; y de la necesidad de obtener favores, que procede de esta misma creencia en la dirección inversa, los espíritus y los dioses" (ps. 188 y 189).

Esta segunda dirección, que es la que tiende hacia arriba, ha ido progresando en ascensión gradual hacia una religión en la que los dioses tienen cada vez una personalidad más caracterizada. En este estadio la religión es todavía simplemente estática. Según Bergson la función de la religión estática es eminentemente social. Tiende a unir entre sí a los diversos miembros de una sociedad determinada: "A conservar, a estrechar este lazo tiende innegablemente la religión que hemos hallado como natural: es común a los miembros de un grupo, ella los asocia íntimamente en los ritos y en las ceremonias, ella distingue el grupo de los otros grupos, y garantiza el éxito de la empresa común y asegura contra el daño común. Que la religión, tal como ha salido de las manos de la naturaleza, haya llenado a la vez —para emplear nuestro lenguaje actual— las dos funciones moral y nacional, no nos parece dudoso: estas dos funciones estaban necesariamente confundidas, en efecto, en las sociedades rudimentarias, donde sólo existían hábitos" (p. 220).

La religión natural, así descrita por Bergson, es la religión común a todos los hombres, esencial para ellos, a fin de salvarlos del aislamiento individual y reunirlos en el todo social. He aquí como la define el mismo Bergson: "Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia" (p. 219).

Dentro de la religión natural el mayor grado de ascenso se obtiene cuando de los dioses, que tienen cada vez una personalidad más marcada y guardan entre sí relaciones cada vez más definidas, se pasa a absorberlos en una divinidad única, lo que corresponde al primero de los dos grandes progresos de la humanidad en el sentido de la civilización. Este progreso se ha seguido hasta el día en que el espíritu religioso se vuelve de afuera hacia dentro, de lo estático a lo dinámico, por una conversión análoga a la que

ejecuta la pura inteligencia cuando pasa de la consideración de los grados finitos al cálculo diferencial. Este último cambio fue sin duda decisivo; se hicieron posibles las trasformaciones del individuo como las que dieron origen a especies sucesivas en el mundo orgánico; el progreso pudo consistir en la creación de cualidades nuevas y no simplemente en un mayor crecimiento; en lugar de aprovechar solamente la vida, en el plano o en el punto en que se ha detenido, se continuará ahora el movimiento vital. Este grado superior, que Bergson viene a calificar como un nuevo plano específico para el hombre, lo constituye la religión dinámica, es decir, la mística, aquella en que el hombre se une inmediatamente con la divinidad. Bergson estudia las diversas manifestaciones de las religiones místicas, el misticismo griego, el misticismo oriental, los profetas de Israel y finalmente el misticismo cristiano, que para Bergson representa el máximo grado, la manifestación suprema, el éxito mayor del impulso vital latente en la naturaleza.

Efectivamente, una vez que la energía creadora representada por la fuerza humana ha llegado a conquistar la vida y especialmente la vida tal como aparece en el hombre, en la inteligencia, se pregunta Bergson por qué, desde este momento, no podría el hombre volver a hallar la confianza que le falta o que la reflexión ha podido destruír en él, remontándose para llegar a volver a tomar el impulso en la dirección de donde el impulso había venido. Este esfuerzo no debe hacerlo la inteligencia, según Bergson, o en todo caso no es con sola la inteligencia con que el hombre podría hacerlo: ésta parece tener más bien un sentido inverso; la inteligencia tiene un destino especial, y cuando ella se eleva en sus especulaciones nos hace concebir posibilidades, pero no llega a alcanzar una realidad. Sin embargo, sabemos que junto a la inteligencia nos queda una franja de intuición vaga, que se desvanece. ¿No podría fijársela, intensificarla, y sobre todo completarla en acción, porque ella no ha lle-

gado a ser pura visión sino por un debilitamiento de su principio. o, por así decirlo, por una abstracción practicada sobre ella misma?

"¿Un alma capaz y digna de este esfuerzo no se preguntaría si el principio con el cual ella se pone ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas, o si no es más que una delegación terrestre? *Le bastaría sentir que ella se deja penetrar, sin que su personalidad sea absorbida, por un ser que puede inmensamente más que ella, como el hierro por el fuego que lo pone al rojo.*

"Su afirmación en la vida sería por lo tanto su inseparabilidad de este principio, alegría en la alegría, amor en aquello que no es más que amor" (p. 226).

En esta forma explica Bergson los estados del alma cuando llega a las manifestaciones religiosas del misticismo. El misticismo es para Bergson esencialmente algo excepcional. Los místicos son raros. Sin embargo, ellos influyen en toda la humanidad, y no puede decirse, precisamente por lo mismo, que el misticismo sea algo ajeno a la humanidad. Todos los hombres sentimos en nosotros, ante la presencia de los éxtasis de los grandes místicos, como un eco o resonancia en nuestra propia alma de lo que ellos sienten en sumo grado. Así los místicos trasforman, entonan y elevan a la humanidad, haciéndole sentir en ella el eco misterioso que la llama, aun cuando la inmensa mayoría de los hombres hayan de vivir y alcanzar su propia seguridad en la vida de la religión estática, que es la que está al alcance de todos (cf. ps. 227 a 229).

Estudia Bergson los diversos misticismos, desde el misticismo pagano, que apenas viene a ser una sombra o una caricatura del auténtico misticismo, hasta los misticismos orientales, como el budismo, que se detienen en el éxtasis inactivo del nirvana. Cuando el alma, en vez de absorberse en sí misma, se abre llena de grandeza a un amor universal, llega al misticismo completo, y es lo que ha acaecido con

el misticismo cristiano. "Concluyamos, pues, que ni en Grecia ni en la antigua India hubo un misticismo completo, ya sea porque el impulso fue insuficiente, ya sea porque fue contrariado por las circunstancias materiales o por una intelectualidad demasiado estrecha" (p. 242). "El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos" (p. 243).

Para Bergson el misticismo cristiano llega a la perfección porque ha sabido juntar la contemplación con una intensa vida de acción, que manifiesta la tendencia del amor del místico hacia la humanidad. Es interesante la descripción que Bergson hace del misticismo cristiano, y generalmente correcta. Ha leído sin duda los grandes místicos cristianos, y ha sintonizado la onda de sus almas. Eso dice mucho en favor de su capacidad de comprensión. Traduzcamos una de sus páginas más acertadas, que nos da una idea de lo que Bergson piensa del misticismo cristiano.

"Dejemos de lado, por el momento, su cristianismo (de los místicos cristianos) y consideremos en ellos la forma sin la materia. No es dudoso que la mayor parte hayan pasado por estados que parecen en diversos puntos haber obtenido el mismo resultado que el misticismo antiguo. Pero ellos no han hecho sino pasar por ahí; recogiéndose sobre sí mismos para lanzarse en un nuevo esfuerzo, han roto un dique; una inmensa corriente de vida los ha saciado; de su vitalidad acrecida se ha desprendido una energía, una audacia, una potencia de concepción y de realización extraordinarias. Que se piense en lo que llegaron a cumplir en el dominio de la acción un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Sena, un San Francisco, una Juana de Arco, y tantos otros. Casi todas estas actividades sobreabundantes han sido empleadas en la propagación del cristianismo. Pero hay excepciones, y el caso de Juana de Arco bastaría para demostrar que la forma es separable de la materia.

"Cuando se alcanza así en su término la evolución interior de los grandes místicos, uno se pregunta cómo han podido ser equiparados a enfermos. Ciertamente vivimos nosotros en un estado de equilibrio inestable, y la salud media del espíritu, como también la del cuerpo, es cosa difícil de definir. Pero hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente afirmada, excepcional, que se reconoce sin dificultad. Ella se manifiesta por el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y de readaptarse a las circunstancias, la firmeza junto con la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible, un espíritu de simplicidad que triunfa de las complicaciones, en fin, un buen sentido superior. ¿No es esto, precisamente, lo que se encuentra en los místicos de que hablamos? Y ¿no podrían servir ellos para la definición misma de la robustez intelectual?" (ps. 243-244).

No vamos a seguir ahora a Bergson en la descripción más pormenorizada de la mística, que ya nos ha dado en sus líneas generales. Las últimas palabras bastan para desvanecer las tentativas de los que pretenden ver en los místicos más bien un estado morbosamente anormal. Hay ciertamente éxtasis morbosos, pero ellos nos sirven precisamente para describir los verdaderos estados místicos en que resplandecen las señales de serenidad y de equilibrio de que Bergson nos ha hablado.

Bergson nos da una descripción de la génesis psicológica de la religión en el hombre, prescindiendo de los datos históricos y de los datos etnológicos. Mira Bergson la reacción de la naturaleza del hombre frente al mundo que lo rodea, y ve que ha de ser una reacción de tipo religioso, imperfecto primero, porque pasa de una percepción vaga y confusa de algo que lo atrae, que lo mira y que lo llama en la naturaleza, a la concepción de los espíritus, de los dioses dotados de personalidad, y tal vez subordinados a un solo y supremo Dios. Desde el punto de vista de un

análisis puramente psicológico y metafísico de la teoría de Bergson, creemos que ella es incompleta, aunque contiene una verdad fundamental. Es cierto que la primera reacción del hombre frente a la naturaleza es la de sentirse llamado desde ella. Este primer llamado no puede sino darnos una idea confusa de algo o de alguien que nos llama. En esto creemos que tiene razón Bergson. Coincide con Max Scheler, quien insiste en el llamado que Dios nos hace desde la Naturaleza, abriéndosenos en ella. Pero Max Scheler ve inmediatamente trasparentarse en ese llamado un Dios personal, cosa que no hace Bergson. Nosotros creemos que tras ese primer llamado confuso quedan abiertas para el hombre todas las direcciones, es decir, de la magia, del animismo, de los espíritus, de los dioses, y del Dios único y personal. El discernir entre todas esas direcciones cuál es la auténtica y la verdadera, el *interpretar* los datos que necesariamente percibimos en ese necesario auscultar la naturaleza, que todos los hombres nos vemos obligados a hacer, ya depende del acierto de nuestra inteligencia, de que apliquemos bien nuestra visión intelectual y nuestro raciocinio a los datos que la naturaleza espontáneamente nos ofrece. Todos van buscando ese principio que nos llama y que es el objeto de nuestra actitud religiosa. Pero una interpretación hacia abajo nos da la magia y otras manifestaciones inferiores de la religión, una interpretación hacia arriba nos daría el politeísmo o el panteísmo que después de un análisis debería ceder el lugar al Dios único y personal, si ya la inteligencia desde el primer momento no ha dado el paso feliz de una interpretación que le satisfaga plenamente hallando al Dios personal y único en ese llamado de la naturaleza, cuyo eco necesariamente sentimos todos los hombres. Completaríamos, pues, de esta manera la teoría de Bergson.

Desde el punto de vista histórico y etnológico, Bergson no ha tenido en cuenta las experiencias de los etnólogos que han comprobado la creencia en un Dios del universo como

anterior a las religiones animistas o de los espíritus. Estas experiencias no creemos que den una certeza decisiva, pero sí bastante probabilidad a la tesis de que, desde el punto de vista de la etnología, el hombre creyó más bien espontáneamente en un Dios supremo antes de que profesara religiones animistas o politeístas.

Saliéndonos del plano puramente filosófico y entrando de lleno en el histórico, sería necesario tener en cuenta los datos históricamente comprobados sobre las religiones orientales y especialmente sobre la religión cristiana, que ofrecen las pruebas históricas de una revelación primitiva. Pero esto ya no pertenece al filósofo. Hasta qué punto el cristianismo o cualquier otra religión positiva puede llegar a insertarse en la filosofía, y deba llegar a hacerlo, lo discutiremos más adelante al tratar de las relaciones entre una religión positiva y la filosofía pura.

2. MAX SCHELER

Uno de los que con mayor ardor se han dedicado a la investigación filosófica de la religión ha sido Max Scheler. Sin duda que su gran inteligencia se ha sentido atraída por la preocupación de lo absoluto, y por ello se ha visto en la necesidad de dirigir en ese sentido sus especulaciones. No es raro que las inquietudes subjetivas del filósofo le orienten en su estudio y acicateen su espíritu.

La filosofía de la religión de Scheler tiene, según creemos, dos aspectos que conviene distinguir. El primero es la exposición de la esencia del acto y del objeto religioso, que él llama fenomenología de ambos; el segundo es la fundamentación de nuestros conocimientos religiosos, en que Scheler propone toda una teoría sobre gnoseología de la religión y sobre las relaciones entre ésta y la filosofía en general, especialmente la metafísica.

En su obra *Lo eterno en el hombre* estudia primero las relaciones entre filosofía y religión, y entra luego en la descripción fenomenológica del acto y del objeto religioso.

Nosotros vamos a seguir el mismo orden, haciendo primero una exposición objetiva del pensamiento de Scheler y añadiendo al final algunas observaciones o críticas, las que serán complementadas cuando hagamos por nuestra parte una exposición de las relaciones que a nuestro juicio deben existir, entre la metafísica y la religión, tanto natural como positiva.

Quien desee una exposición más pormenorizada y precisa del pensamiento de Scheler sobre la religión, y una amplia discusión de sus puntos de vista, puede consultar el número 2 de la revista "Ciencia y Fe" (abril-junio 1944). En la parte expositiva recomendamos por su brevedad el resumen contenido en las páginas 35 a 37, por el doctor Juan Llambías de Azevedo.

Para Scheler la religión es algo que está radicado esencialmente en el hombre. Ya hemos citado anteriormente palabras profundas del filósofo, en las que toca acertadamente este gran hecho.

Pero la religión tiene un campo propio, una esfera de objetos, de actos y de valores característicos, que la distinguen de la filosofía esencialmente. El hombre, según Scheler, llega a alcanzar la esfera de los objetos religiosos de una manera espontánea y por un camino específicamente religioso, distinto del camino de la metafísica. De esta manera, la fundamentación de los actos religiosos, y de una manera general la fundamentación de la religión misma, no depende de los principios racionales de la metafísica, sino que tiene su propia base autónoma e independiente. Una es la manera de proceder del metafísico al acercarse a su objeto poseyéndolo, y otra la del religioso. Aquél utiliza los principios racionales. Éste en cambio llega a captar el objeto religioso en una vivencia íntima que se lo da inmediatamente. Según

Scheler, el hombre en el mundo que lo rodea ve a lo absoluto, lo divino, que se le revela, que se le da, sintiéndose íntimamente como llamado y rodeado por Dios. A esta manera especial de darse a sí mismo al hombre lo divino lo llama Scheler *revelación natural.* Por esta influencia o actividad especial de Dios en su manifestarse al hombre, insiste Scheler en la célebre frase de que "todo saber religioso acerca de Dios es también un saber mediante Dios en el sentido del modo de recepción del saber mismo". De esta manera las verdades religiosas tienen una fundamentación propia independiente de la metafísica.

No pretende Scheler que los argumentos de la metafísica sean inválidos. Más aún, concede explícitamente que tanto el saber religioso como el saber metafísico tienen en realidad un mismo objeto, lo absoluto, el *ens a se*, Dios. Pero insiste en que cada uno tiene sus fuentes propias de conocimiento y su modo específico de llegar a su objeto (p. 78).

Escuchemos algunas de sus afirmaciones. La religión y la metafísica tienen un mismo objeto último y más todavía una serie de proposiciones demostrables tanto por la vía religiosa como por la metafísica. Es interesante la enumeración de algunas de ellas que Scheler nos hace.

"Toda una serie de proposiciones fundamentales, que también la religión muestra como verdaderas, desde la lógica del sentido de los actos religiosos mismos, pueden ser probadas aparte de esto filosóficamente, con ayuda de la metafísica. Cuento entre ellas (sólo por vía de ejemplo) la existencia de un ente que por su propia esencia tienen existencia; la existencia de este *ens a se* como prima causa de todo ente contingente (como porción de la suma de lo esencialmente posible, desarrollado en la eidología); la espiritualidad y racionalidad de ese *ens a se* y su naturaleza como *summum bonum*, y fin último de todas las actividades del mundo; su infinitud. Pero de ningún modo encuentro entre ellas su personalidad fáctica. A lo cognoscible filosó-

ficamente pertenece también la espiritualidad y racionalidad específicas del alma humana, su esencial pertenencia a un cuerpo, y no solamente su separabilidad real de su existencia; las ideas esenciales de espíritus superiores y más puros que los que muestran las almas humanas espirituales; la perduración personal del alma humana más allá de la muerte (pero no su inmortalidad en general); también la existencia de una libertad del espíritu, y especialmente del querer, que se extiende específicamente más allá de toda clase de leyes del ser y el acontecer infraespiritual en el hombre mismo, y de todo el resto de la naturaleza" (p. 78).

Hemos querido trascribir esta enumeración de las conclusiones comunes a la religión y a la metafísica, según Scheler, para que se vea la íntima relación de ambas, aun dentro del sistema propiciado por él mismo. Por eso él lo llama "sistema de la conformidad de la religión y la metafísica"; porque no solamente no se contradicen, sino que coinciden, tienen un último objeto común, y comunes también las determinaciones esenciales del objeto, y no pocas acerca del hombre mismo.

Sin embargo, insiste nuestro filósofo en la radical independencia con que ambas fundamentan su objeto: "Pero lo que niego igualmente del modo más categórico (en oposición consciente al sistema de identidad parcial de la religión y la metafísica) es la afirmación de que la religión funda sus artículos fundamentales (por tanto, también los naturales) de algún modo en esos principios metafísicos, en el sentido de que esos artículos serían no evidentes, o infundados y falsos, si no se hiciera apelación a la metafísica" (p. 78).

En esta forma Scheler desea asegurar la independencia de la religión respecto de la metafísica, intentando así darle una base propia y sólida, independiente de los vaivenes de aquélla.

Sin embargo, el pensamiento de Scheler necesita algunas precisiones que en otra oportunidad hemos expuesto, y que más adelante tendremos ocasión de repetir al exponer nuestros puntos de vista sobre el problema de las relaciones entre la metafísica y la religión. A nuestro parecer, e insinuamos ya lo que juzgamos una falla de la teoría de Scheler, insiste él demasiado en la separación o independencia de la religión respecto de la metafísica. Creemos ciertamente que el hombre tiene una aprehensión directa e inmediata del objeto religioso. Por lo menos tenemos ésta por una tesis probable. Pero creemos, por las razones que expondremos más adelante, que para una fundamentación absolutamente segura de la religión siempre es necesaria su relación con los primeros principios de la metafísica; y que sólo de esta manera puede salvarse la religión de los peligros de un subjetivismo que se presta a las más diversas y arbitrarias interpretaciones de lo que en realidad percibe el hombre al tocar de una manera un tanto vaga el objeto religioso, lo divino, lo absoluto, en la intuición propia de los actos religiosos.

La segunda parte de la teoría de Scheler sobre la religión ya la hemos expuesto al hacer directamente la fenomenología del acto y del objeto religioso, pues hemos seguido sus líneas generales, en lo que nos parecen exactas. Bastará ahora un breve resumen para no perder una visión integral del sistema de Scheler.

En todo acto religioso se nos muestra lo absoluto, Dios, como su propio objeto. Por muy diversas que sean las interpretaciones de este absoluto, todas coinciden en situarlo en la esfera propia de lo religioso. Los atributos con que se nos presenta Dios de esta manera son tres: "Las tres determinaciones: *ens a se*, *infinitud*, *omniactividad*, *y santidad*, son las determinaciones más formales de un ser y un objeto de la esencia de lo divino. Como tales están envueltas en los

objetos intencionales de toda religión: de la más baja como de la más alta y absoluta" (p. 127).

Tras estos atributos señala Scheler también otros que inmediatamente se siguen de la esencia del *ens a se*, que es espíritu infinito: "y sólo como espíritu infinito —todavía no como *ens a se*— tiene que recibir Dios predicados esenciales que ponen la infinitud cualitativa de su ser (*qua ser*) en diversa relación con los modos de ordenación formales que pertenecen a la esencia de las cosas finitas como correlatos posibles del espíritu finito. Los más importantes son número, tiempo, espacio y magnitud" (ps. 161 y 162). De aquí deduce Scheler que "Dios es innumerable, es decir, el ser a cuya esencia misma pertenece el ser *único* caso de su género, y por consiguiente que Dios es absolutamente único y simplicísimo; que Dios es *eterno* en relación al tiempo; que Dios en relación al espacio *está en todas partes*, y como ser supraespacial puede estar y actuar, entero e indiviso (por ser *simple*) en cualquier punto del espacio; finalmente, de la infinitud de Dios se sigue también su *inmensidad*. También la *omnipresencia* pertenece a la esencia de Dios. Dios está en toda cosa existente, en cuanto es" (cf. ps. 162-164).

No vamos a seguir a Scheler en otras de sus conclusiones acerca de la divinidad. Tiene en su libro *Lo eterno en el hombre* consideraciones acerca de Dios, que en sus líneas generales son acertadas. La personalidad de Dios frente al mundo está bastante acentuada en esta obra. En cambio, en las últimas páginas de *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler nos da una concepción panteísta del universo, retrocediendo en su filosofía de la religión en vez de avanzar.

Entre los filósofos no católicos ha sido Scheler el que se ha acercado, a veces hasta tocarlo, al pensamiento de los filósofos del campo católico. Vamos ahora a estudiar la mentalidad de éstos.

3. Los filósofos católicos

a) *El agustinismo y el tomismo.*

Podríamos dividir las concepciones de los filósofos católicos sobre la religión en dos grandes agrupaciones: los que se hallan influídos por una concepción platónico-agustiniana y los que han recibido más bien el influjo aristotélico-tomista.

Los primeros se caracterizan por una mayor unión entre la filosofía y la religión, mientras que los otros acentúan la distinción formal entre una y otra; en el problema de la fundamentación del valor de los actos religiosos o del modo como el hombre llega al conocimiento de Dios, a la posesión cierta del objeto de su fe, los de la primera corriente, platónico-agustiniana, tienen preferencias por *una especial iluminación de Dios,* directamente percibido en la naturaleza y presente en nuestra inteligencia, iluminándola con su luz divina en una forma que le hace sentir su presencia inmediata en nuestra misma alma. Esta inmediata percepción de Dios en la naturaleza y en nosotros mismos mediante nuestro propio conocimiento, el cual no es sólo conocimiento de Dios, sino conocimiento por Dios, da al hombre religioso una certeza absoluta sobre su objeto. No que sea una certeza o evidencia irracional, sino que le es dada, prescindiendo de todo *raciocinio,* por una *percepción inmediata de la misma presencia de Dios* a la inteligencia, por un experimentar y sentir intelectualmente a Dios en sí mismo presente a nuestra inteligencia y a todas las cosas y en todas las cosas que rodean al hombre.

La corriente aristotélico-tomista, cuyo principal representante es sin duda Santo Tomás de Aquino, no tiene mayores preferencias por esta inmediata percepción de Dios como base sólida para una fundamentación de nuestra evidencia religiosa. Insiste más bien en una *deducción racional*

de la existencia de Dios por la vía de la causalidad, y en la determinación, por deducción lógica, de los atributos propios del Ser que es la primera causa de todos los seres; y luego, ante la naturaleza o esencia de este Ser así conocido racionalmente, brota espontáneamente en muestra alma la actitud religiosa, que es a la vez una consecuencia racional de las conclusiones precedentes a que ha llegado la razón acerca de la divinidad. No se trata, por lo tanto, de una percepción inmediata de Dios, con frecuencia puesta en duda, o al menos tenida por sospechosa e insegura entre los autores de esta escuela. Tampoco se trata de una iluminación especial de Dios a nuestra inteligencia para que podamos conocerlo. Nuestra inteligencia y nuestra razón, con la ayuda general que Dios ha de prestar a todas las causas segundas en su actividad, trabaja por sí misma, raciocina y llega a la conclusión de que Dios existe, de que tiene tales atributos y de que merece nuestra reverencia y obediencia, de donde nace la actitud religiosa.

b) Newman.

En la línea del agustinismo, comenzando por el mismo genial filósofo que le ha dado el nombre, podemos citar las primeras escuelas de la Edad Media y especialmente las escuelas místicas de Chartres y de San Víctor en el siglo XII; San Buenaventura y la naciente escuela franciscana del siglo XIII tienen una especial predilección por el agustinismo, aun cuando no dejan de insistir en los argumentos racionales para probar la existencia de Dios y sus atributos; en el siglo pasado debemos citar, por su orientación agustiniana para probar la existencia de Dios, al P. Gratry, cuya obra aunque muy discutida no se ha podido tachar entre los católicos de heterodoxa; digamos lo mismo del cardenal Newman, cuya filosofía de la religión es evidentemente de tipo intuicionista agustiniano. En los textos que reproducimos en el *Apéndice*

puede obtenerse una idea de las teorías filosófico-religiosas de Newman, una de las figuras intelectuales de mayor prestigio en el mundo católico durante el siglo XIX.

c) Blondel.

Aunque con un sistema y con un método diferentes de los de Newman o cualquier otro de los filósofos agustinistas, no es difícil situar dentro de esa orientación el pensamiento que modernamente más ha llamado la atención fuera de la escolástica. Es el de Blondel, filósofo genuino, pero cuya filosofía puede en verdad denominarse una filosofía esencial de la religión, ya que es la actitud religiosa, en supremo grado, el fin a que necesariamente debe llegar el filósofo, según Blondel; y esto, no sólo tratando de la religión natural, sino también de una religión sobrenatural y positiva, superior a las fuerzas de la naturaleza humana, cual es el cristianismo.

El origen de la religión, según Blondel, se halla en la conciencia de nuestra esencial insuficiencia y en la aspiración que de ella procede hacia el complemento necesario de nuestra radical impotencia e ineficacia para llenar nuestra aspiración hacia lo infinito. La filosofía no es una pura ciencia especulativa, un puro y abstracto conocer, sino "aspiración infinita, impulso hacia la más alta de las vidas, amistad con la sabiduría, por el sentimiento mismo de la impotencia humana para realizar el ideal del sabio" (p. 11).

Blondel no tiene la más mínima simpatía por los raciocinios abstractos, aun cuando éstos constituyan la predilección de los grandes filósofos escolásticos y católicos. Él se fía más bien de la intuición y percepción inmediata intelectual. Ahora bien, mediante esta visión de nosotros mismos, esencialmente y ontológicamente deficientes, y a la vez con una radical aspiración hacia lo absoluto, descubrimos, según Blondel, la necesidad de que exista aquello que falta a nuestro propio ser, que lo explica, que lo llena y que le da

un sentido y consistencia definitivas. De aquí resulta la afirmación de lo absoluto, de Dios, como única explicación necesaria de nuestra realidad, y lo único que puede completar nuestra vaciedad.

El hombre se halla, pues, estrechamente ligado con lo absoluto, lo infinito, en una palabra, con Dios. Y la unión con Él, que constituye lo más esencial de la religión para el hombre, es por lo tanto necesaria y esencial para el mismo.

Separar la filosofía de la religión es para Blondel querer formar dos círculos cerrados que de suyo deberían formar o constituír uno solo. Y esto no solamente tratándose de la religión natural, respecto de la filosofía, sino también tratándose de la religión sobrenatural. La verdad, la sabiduría, la vida del espíritu que el filósofo debe amar, es una sola, y cuando posee el filósofo la primera partícula de verdad, no tiene más que prolongar su investigación en el mismo sentido, y encontrará lo absoluto en el orden natural, y la relación posible del hombre con lo absoluto en el orden sobrenatural. La verdad religiosa no es más que una prolongación de la verdad filosófica. La verdad revelada es también una prolongación de la verdad natural, aun cuando insiste Blondel en que es aquélla esencialmente inaccesible para el hombre, si Dios no se la manifiesta. Por eso el hombre no podrá llamarse poseedor de la verdad que a él en alguna manera le corresponde poseer, no podrá llegar a la perfección y al pleno desarrollo de su inteligencia y de su naturaleza que aspira a lo infinito, mientras no haya llegado a poseer también toda la verdad de que es capaz, incluso la verdad revelada o sobrenatural.

Escuchemos dos breves párrafos, que condensan el pensamiento de Blondel sobre la íntima unión de la filosofía y de la teología o de la religión revelada: "De aquí resulta que encerrarse en una filosofía separatista y ciega que pretendiese bastarse a sí misma en su autarquía, sería desconocer el carácter esencial de la naturaleza humana nacida

para el infinito, según la palabra de Pascal; sería pecar por infatuación: *Ybris*, sería erigir nuestra carencia, con todas nuestras deficiencias, como un fin en sí mismo, y faltar a la inspiración primitiva de la que han nacido el espíritu y el nombre mismo de la filosofía.

"Reconocido esto, ¿no se ve inmediatamente que el estudio de nuestros límites y de las condiciones de que depende la conciencia de nuestras insuficiencias, estrechamente ligada a la realidad de un destino trascendente en nosotros, nos arrastra imperiosamente a plantear el problema específicamente religioso, que prolongó congenitalmente la inquisición filosófica sin confundirse con ella?" (*La filosofía católica en el tiempo presente*, Strómata, nº 3, p. 11).

Como se ve, para Blondel el problema específicamente religioso surge como una prolongación natural de la inquisición filosófica, y ésta no solamente en el orden natural, sino también en el orden de una verdad revelada. "El problema que debe plantearse aquí, consiste en averiguar si, allí donde concuerdan verdad filosófica y verdad revelada, manteniendo su diversidad, subsiste un puente que las una, una preparación o un apoyo recíproco, una posibilidad de ayuda mutua, de simbiosis, de unión fecunda, sin temor de confusión" (p. 10).

En no pocos aspectos la teoría de Blondel sobre la religión, y en particular sobre las relaciones de la filosofía en cuanto tal con la religión cristiana, coinciden con el punto de vista adoptado ya en el siglo XIII por San Buenaventura, del que no nos hemos ocupado aquí porque ya en otra ocasión lo hemos estudiado detenidamente (véase nuestra obra *Filosofía del cristianismo*, ps. 48 y ss.; sobre Blondel se pueden hallar mayores referencias también en la p. 62 y en la 134 y ss.).

Parte tercera

INVESTIGACIÓN DIRECTA DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Necesidad de un estudio directo

Las etapas recorridas hasta este momento nos dan un campo de investigación que debemos utilizar, poniendo nuestro esfuerzo personal en el estudio de un problema tan importante para el hombre. El trabajo que vamos a realizar por nuestra parte, de una reconstrucción directa de la filosofía de la religión, es necesario que lo haga cada uno de los hombres que ha tenido conciencia del problema, ya que le interesa resolverlo en una forma adecuada. Tal como aparece el problema religioso, no es posible dejarlo de lado, porque en realidad implica una concepción del destino definitivo del hombre, una obligación de tomar una actitud en la vida y de concebirla en una forma determinada. Estamos no solamente ante un problema teórico, como el de cuánto miden los ángulos de un triángulo, sino ante un problema que afecta nuestra existencia actual y nuestro destino. He aquí por qué nosotros, personalmente, estamos interesados en una investigación directa y seria del problema. Yo no puedo creer sin más lo que otros piensan acerca de los últimos fundamentos de la religión. Debo examinarlo, y admitirlo tanto cuanto lo crea debidamente justificado.

Evidentemente, este trabajo debe tener *dos características esenciales*: ante todo la *sinceridad*; nuestra mirada debe dirigirse hacia la realidad, estando dispuestos a admitirla tanto cuanto la podamos encontrar. El otro cuidado debe ser el de una *vigilancia intelectual* en nuestro método, para no admitir sino aquello que esté razonablemente fundado, cuidando de aislar lo que sea puramente imaginario y subjetivo, de los datos reales que pueda suministrarnos nuestra conciencia o el mundo externo que nos rodea.

Actualmente estamos más capacitados para entrar en una investigación de esta naturaleza, por cuanto nos hemos familiarizado con los problemas y con las soluciones que hasta ahora se han presentado. Grandes inteligencias nos han precedido en su trabajo; se han ido discutiendo entre sí unas a otras, depurando sus propias conclusiones, todo lo cual son experiencias y luces preciosas para los que hemos llegado después.

Hemos visto, efectivamente, la razón de ser de la filosofía de la religión, los términos que entran en juego a propósito de esta rama del saber y la hemos delimitado respecto de las otras ramas afines, de la ciencia positiva y de la ciencia filosófica. Luego hemos enunciado los problemas que surgen después de haber delimitado el objeto de la filosofía de la religión.

Tras este primer trabajo introductorio, era nuestra obligación examinar e interpretar las manifestaciones de la religión en el hombre. Este estudio descriptivo de los fenómenos, a fin de acrisolar su esencia, no es otra cosa que la fenomenología de la religión. Prescindiendo de su valor objetivo, nos hemos limitado a describir el contenido de los actos religiosos tal como nuestra experiencia nos los presenta. En esto hemos seguido otras descripciones, imparcialmente realizadas, principalmente la de Max Scheler.

Después de esta descripción general de la esencia del acto y del objeto religioso, hemos pasado revista a las prin-

cipales teorías o interpretaciones del fenómeno religioso en el hombre. Estas teorías tenían por base el punto de vista de los etnólogos, de los psicólogos, y finalmente de los metafísicos en sus diversas tendencias. Después de haberlos escuchado a ellos, dirijamos nuestra mirada a los problemas mismos, aprovechando las lecciones de tales maestros.

Ordenamiento de problemas

Para un estudio completo de la filosofía de la religión débese ante todo delimitar, o mejor, *ordenar* los problemas. Requieren en primer lugar un método y un tratamiento diferente la religión natural y la religión positiva. Primero, pues, hay que ocuparse de aquélla.

A propósito de la religión natural, lo más importante es tratar los problemas que llamamos *fundamentales*, es decir, los más esenciales, porque pertenecen a la *existencia misma de la religión natural*, a su *validez* y a aquellas *características esenciales* sin las que no es posible comprenderla ni explicarla. Luego vienen otros *problemas accesorios*, donde principalmente hay que resolver algunas dificultades que suelen ofrecerse a propósito de la religión o de cuestiones íntimamente relacionadas con ella: tales son, por ejemplo, los problemas de la providencia, de la predestinación, de la libertad de conciencia, de la inmortalidad del alma, que, aunque directamente no afectan a la misma existencia ni esencia de la religión, están, como puede comprenderse, íntimamente ligados con ella; también pertenece a este segundo grupo de problemas el de las *expresiones sociales* de la religión, las relaciones de ésta con la familia, con la sociedad y con el Estado, y la posibilidad de las diversas religiones naturales y sus derechos en la sociedad civil.

En todo este camino nos mantenemos en el plano puramente natural, y manejamos objetos y problemas de índole

estrictamente filosófica. Pero además de la religión natural, se presenta ante el filósofo un tipo de religión o de religiones que se llaman *sobrenaturales.* Esta modalidad de religión presenta especiales dificultades al filósofo, precisamente por su carácter sobrenatural y suprafilosófico. Pero el hombre es un ser racional y debe filosofar, por consiguiente, sobre todos los objetos que se ofrecen a su inteligencia, y, por lo tanto, también lo sobrenatural es objeto del estudio del filósofo. Será, pues, obligación nuestra examinar desde el punto de vista filosófico, y hasta donde sea posible a los métodos de la filosofía, *el valor*, *la posibilidad*, *la autenticidad* y *el alcance* que pueda tener para el hombre una religión sobrenatural.

Después del estudio general de los dos tipos de religión a que deben reducirse todas las manifestaciones religiosas, natural y sobrenatural, queda todavía por estudiar el *aspecto religioso culminante* en el hombre: *la mística.* Si todo hombre es esencialmente religioso, la religión ha llegado, sin embargo, a compenetrar de tal manera a un número relativamente pequeño de ellos, que se nos presentan con fenómenos religiosos tan intensos que parecen absorber por completo su vida y su personalidad. Con frecuencia en esta clase especial de hombres hallamos fenómenos prodigiosos, admirables y raros, que se conocen con el nombre general de *fenómenos místicos.* La mística es la manifestación más intensa y culminante de la religión. Debe, pues, ser estudiada aparte y de una manera especial. Creemos que los místicos no solamente son dignos de estudio desde el punto de vista social. Es, pues, de interés investigar cuál es la misión de los místicos y de la mística entre los hombres, después de haber estudiado la naturaleza y el valor real de los fenómenos místicos.

SECCIÓN PRIMERA

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN NATURAL

PROBLEMAS FUNDAMENTALES. — Religión natural, según hemos indicado anteriormente, es la que corresponde al hombre *en virtud de su propia naturaleza humana*, y, por lo tanto, la que puede conocer y practicar con sus propias fuerzas naturales y con la ayuda que Dios ha de prestarle naturalmente, sin necesidad de especiales ayudas o intervenciones de la divinidad.

Los problemas fundamentales de la religión natural podemos alinearlos en esta forma: 1. Ante todo debemos establecer el *valor objetivo de la religión.* Para ello es necesario poder comprobar la validez ontológica del objeto de la religión, Dios. *La existencia* de la divinidad es el primer paso para poder hablar de la posibilidad de una religión. 2. Después de ello será indispensable conocer *la esencia* de la divinidad pues sólo así se puede concretar la actitud del hombre frente a ella. 3. Finalmente deberemos estudiar *las relaciones entre Dios y el hombre*, que establecen la obligación y la forma de prestar a Dios la veneración, la obediencia y el culto propios de la religión. Con esto habremos establecido los valores esenciales que justifican la actitud religiosa del hombre.

1 VALOR OBJETIVO DE LA RELIGIÓN

SENTIDO DEL PROBLEMA. — Cuando hablamos de "valor objetivo de la religión" entendemos hablar de la *validez ontológica*, o justificación racional de la religión, *en cuanto que se dirige a un objeto que realmente existe y que no es una mera creación subjetiva del hombre.* La validez de la

religión depende evidentemente de la validez ontológica de su objeto; de que la divinidad, hacia la cual se dirigen los actos religiosos, sea una realidad consistente, auténtica, y no una mera creación de la fantasía, del sentimiento o de la inteligencia humana.

Esta determinación del valor objetivo es evidentemente esencial para la religión, y nos atrevemos a decir que es la primera, la más importante y la más delicada de las funciones que debe cumplir toda filosofía de la religión. De lo contrario dejaría ésta por resolver su principal problema. Debemos, pues, acercarnos a él con el mayor cuidado de objetividad, pues a nadie, y menos a nosotros, nos trae interés alguno afirmar que el objeto de la religión es válido en el caso de que no lo sea, o viceversa.

Debemos proceder con método estrictamente racional y objetivo, pues solamente así cumpliremos con nuestra misión.

Más aún, en el caso de que el valor objetivo de la religión no se pudiera demostrar, la misma religión perdería en el hombre toda su consistencia. Por eso sólo será posible la religión cuando ésta haya llegado a demostrar su objetividad con una resistencia máxima a toda crítica racional. Cuando una religión tiene esta garantía, todas las demás que no la pueden presentar van cayendo como ídolos ante el Dios verdadero. Y de la misma manera una religión que antes se mostró con cierta validez y al examen de la crítica aparece más bien como la creación de una pura fantasía popular, cae también como uno de tantos ídolos frente a la inteligencia que descubre su inconsistencia objetiva. Tal sucedió con los dioses del Olimpo griego, para muchos filósofos paganos, o con los dioses del Imperio Romano para hombres tan serenos y tan religiosos como el mismo Cicerón, que sólo admitía un Dios único.

En realidad la disyuntiva de las religiones que carecen de valor objetivo es la de dejar el paso al Dios verdadero, o, en caso de que éste no pueda ser hallado, al hombre ateo

o irreligioso. De aquí se deduce que la única posibilidad verdadera de una religión para poder existir sólidamente, es la de su objetividad, la de un realismo religioso. Cuando la religión se quiere explicar o por el error religioso o por un simple subjetivismo, carece de valor para el espíritu humano y es lo mismo que negar su existencia. ¿Qué fuerza puede tener para mí una religión cuando se trate de ejercerla con responsabilidad y con riesgo, si estoy persuadido de que es un puro error. o una simple necesidad subjetiva de nuestra alma? ¿Qué obligaciones puedo yo sentir respecto de un Dios o de una divinidad de la que al fin he llegado a comprobar que no existe? La explicación de la religión por el error o por una simple necesidad psicológica no es sino la negación de la misma religión.

Nos queda, por lo tanto, como único camino investigar si es posible el realismo religioso. Para ello debemos comenzar por examinar *si existe* de hecho ese objeto al que se dirigen nuestros actos y nuestras tendencias religiosas, que hemos descrito al tratar de la fenomenología de la religión. Estudiemos, pues, los fundamentos filosóficos de la existencia de la divinidad, primero y esencial paso para establecer el valor objetivo de la religión.

Los fundamentos filosóficos de la existencia de la divinidad, vienen a ser aquellas razones, pruebas, experiencias, sentimientos, tendencias o cualquier otra clase de datos que dentro de la esfera de nuestros conocimientos naturales puedan mostrarnos o demostrarnos efectivamente la existencia real de eso absoluto a que se dirige el hombre religioso, y que llamamos *divinidad*.

Pero si atendemos a los fundamentos en que puede apoyarse una demostración o indicación o experiencia de la existencia de Dios, veremos que son de dos clases: los fundamentos *remotos* y los fundamentos *próximos*. Aquéllos son ciertos principios y ciertas conclusiones generales de la filosofía, sin las cuales no es posible llegar a una estricta validez

objetiva de la existencia de Dios; los fundamentos próximos son ya el paso inmediato que da el filósofo para comprobar dicha existencia.

A) *Fundamentos remotos de la existencia de Dios.*

Debemos referirnos, aunque sólo sea brevemente, a los *fundamentos remotos.*

REALISMO FILOSÓFICO. — En primer lugar es evidente que una filosofía que no es de tipo realista no puede llegar, al menos lógicamente, hasta una existencia *objetiva* de la divinidad; idealismo, subjetivismo, y agnosticismo gnoseológico, entendidos en su sentido propio, cierran por completo el camino para una divinidad objetiva, como para cualquier otro objeto real de nuestro conocimiento.

Aquí no podemos detenernos en la fundamentación de una filosofía y en especial de una metafísica realista. Remitimos al lector a otras obras que estudian este problema determinado, dejando ahora solamente en su consideración esta idea que nos parece decisiva entre el realismo y el subjetivismo o agnosticismo filosóficos. Cuando el hombre, en su plena madurez intelectual, toma conciencia de su posición en el mundo y quiere llegar hasta *las últimas explicaciones* de sí mismo y de cuanto le rodea, despojándose de toda clase de prejuicios que la educación y el medio social en que ha vivido hayan podido imponerle, llega hasta este último problema decisivo en orden al valor de todo lo que le rodea, de todas las enseñanzas que ha recibido, de todas las experiencias que ha tenido en su vida, en su trato con los nombres y con los seres inanimados. Lo que yo pienso acerca de ellos, los principios en que me apoyo, mis razonamientos, ¿son en realidad algo válido o simplemente estoy obrando como una máquina, automáticamente, imaginando que existe lo que no existe, que es lógico lo que no lo es,

que es obligación lo que es un simple convencionalismo subjetivo y que son realidades las que son simples proyecciones lógicas de mi entendimiento?

Ante esta actitud, caben para el hombre dos respuestas, radicalmente contradictorias. El pensar que todo es una pura fantasía, o que si es realidad yo no puedo llegar a comprobarla (que para el caso es lo mismo), o bien el llegar a alguna certeza de que mis sentidos, mi entendimiento, y mis sentimientos no me engañan de manera habitual. En el primer caso el hombre resulta inexplicable y el mundo y todo cuanto le rodea resulta todavía más incomprensible. En el segundo caso el hombre parece que ocupa su posición en el espacio, que cada uno de los objetos del mundo está situado en su propio lugar, y que todas nuestras experiencias, nuestros fenómenos subjetivos y cuanto aparece fuera de nosotros cobra un sentido y se sitúa dentro del universo en el lugar que le corresponde, encajando unos seres y unos fenómenos con otros como las diversas piezas de una inmensa maquinaria o de un edificio perfectamente planeado.

Elegir entre una vida y un mundo sin sentido, o una vida y un mundo coherente, es la opción que se ofrece al filósofo que va a seguir por el camino del escepticismo, idealismo, o subjetivismo, o por el camino del realismo, objetivismo y del sentido común.

Esta consideración nos hace prever ya, en *cierta manera* (y no deja esto de ser un fuerte motivo en favor de una filosofía realista y en general de la validez de nuestras facultades cognoscitivas), que solamente es válida una interpretación realista del universo. Pero podemos todavía sujetar nuestra inteligencia a un examen más directo y de índole estrictamente filosófica, para comprobar su capacidad de conocer los objetos tanto internos como externos, y en general el valor objetivo de nuestra ciencia del mundo metafísico.

PROBLEMA CRÍTICO. — Entendemos por *mundo metafísico* el que trasciende nuestra experiencia sensible. A él pertenecen no solamente los seres que puedan existir de orden puramente espiritual, sino también *la objetividad de ciertos conceptos*, que, aun refiriéndose al mundo sensible, no tienen una correspondencia perfecta en dicho mundo. Tales son, por ejemplo, los conceptos *universales*, a los que corresponde también un objeto universal, pero que no tiene una *total realidad* en cuanto universal. Tal es el concepto de "hombre" en general. "El hombre" en general no existe, sino que existen "hombres individuales". Lo mismo digamos del concepto de justicia, de belleza, de virtud, etc. La justicia es algo que está fuera de nuestro concepto de ella misma, en cuanto que no es algo que nuestro entendimiento *crea*, sino que *descubre* en la realidad. Sin embargo, la justicia *en cuanto tal* no tiene una consistencia asequible por los sentidos, sino que solamente podemos aprehenderla por el entendimiento. Tampoco existe el objeto "Justicia" o "Virtud" o "Arte" o "Verdad" como una entidad real subsistente por sí misma, sino que es una propiedad que se encuentra en los objetos reales, individuales, aun del mundo sensible. Podemos ver una acción justa, un hombre virtuoso, un objeto bello, pero la justicia en sí misma, no la perciben nuestros sentidos, sino sólo nuestro entendimiento.

Esto supuesto, podemos preguntar si nuestro entendimiento es capaz de conocer la realidad en sí misma, y de comprobar que *de hecho* la conoce. Esta pregunta coincide con la que Kant formuló en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, sobre "si era posible la metafísica como ciencia". Para contestar a ella, o mejor, para indicar el camino y el método de una respuesta, dentro de un plano estrictamente filosófico, declaremos que admitimos la misma situación o estado de la cuestión propuesto por Kant. Es decir, que si nosotros estuviéramos en *contacto inmediato* con la realidad metafísica, podríamos perfectamente comprobar que nuestro

entendimiento la aprehende tal como es. Evidentemente que en ese caso nada podría oponerse al valor de nuestros conocimientos metafísicos, puesto que, si la inteligencia puede estar en inmediato contacto con la realidad, no existe ningún intermediario que pueda perturbar nuestros medios de conocimiento. Pues bien, es posible hallar la realidad en sí misma, y conocer sus propiedades y sus principios, sus leyes fundamentales, que son el medio de conocimiento de la filosofía y de la ciencia.

En el caso de la percepción de nuestro propio ser, estamos en presencia de una *realidad* que nuestro entendimiento conoce y aprehende *inmediatamente*. Nuestro yo se conoce a sí mismo en un acto de reflexión inmediata que tiene como objeto *su propia realidad*. Tal sucede en todos nuestros actos conscientes, mucho más cuando atendemos de una manera especial a esta experiencia inmediata de nuestro propio ser, a esta conciencia que nos revela inmediatamente nuestra existencia y nuestra actividad. Las características de estos hechos de conciencia no se reducen a una actividad psicológica *superficial*, sino que nos dan *la inmediata aprehensión de una realidad subsistente*, única, permanente, sujeto de toda nuestra actividad psicológica, es decir, a un *yo ontológico*, verdadera realidad y verdadero ser. Esta experiencia es infalible, por cuanto se hallan en contacto inmediato *el objeto conocido y el sujeto cuya facultad se conoce*. Más aún, son la misma realidad, ya que es el yo y la inteligencia los que se conocen a sí mismos, por ser realidades conscientes, es decir, trasparentes a sí mismas.

Por lo menos, pues, en un caso, tratándose de la percepción del propio yo, nuestra inteligencia llega a captar la realidad, el objeto metafísico, y el ser en sí mismo.

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD Y NO CONTRADICCIÓN. — Si ahora examinamos cuáles son las características de esta realidad, de este ser ciertamente aprehendido, comprobaremos

ante todo que es idéntico a sí mismo y que es opuesto a todo lo que no es él. La conciencia de nuestro propio ser nos lo revela como *ontológicamente distinto* de los demás seres, en una oposición radical entre el yo y todo lo que no es yo. Esa antítesis fundamental es tan evidente, que no es sino la misma percepción del yo la que nos lo revela opuesto al no-yo, pues de lo contrario sería imposible nuestra experiencia y nuestra captación del yo, como algo distinto de lo que no es él. Quedaría confundido en una masa inerte e informe donde no habría posibilidad de una distinción entre el yo y el no-yo. Pero esta característica no es otra cosa que una aplicación real, una experiencia y comprobación, del primer principio metafísico (llamado de *identidad y no contradicción*), en el caso del propio yo. Éste se nos presenta sujeto esencialmente a dicho principio, lo que para el entendimiento significa una comprobación en un caso particular y el paso para su valor en general.

Pero todavía este valor universal del principio, no solamente para nuestro ser, sino también para todo otro ser, se robustece cuando atendemos a que él se realiza en el caso particular del propio yo, no por estados accidentales del mismo, sino que pertenece a su sustancia, más aún, no por las *cualidades especiales* con que el propio yo se me ofrece como distinto de todas las otras realidades, sino simplemente porque el yo *es* una *realidad*, es un *ser*, y en tanto *en cuanto es ser* le conviene dicho principio. Esto viene a significar que el principio de identidad y no contradicción es una ley del ser *en cuanto tal*, y, por lo tanto, debe objetivamente abarcar *todos* los seres.

El principio de identidad y no contradicción se ha llamado con razón el primer principio de la metafísica, porque sin él nuestros conocimientos, nuestra ciencia y toda filosofía, en especial la metafísica, serían, como es fácil suponer, imposibles. Con él podemos ya más fácilmente declarar el valor de los demás principios, y, en especial, de los que

necesitamos para una demostración objetiva de la existencia de Dios, al menos según lo prueban la mayor parte de los sistemas filosóficos.

Otros principios metafísicos. — Los principios metafísicos más necesarios para nuestro objeto son el de *razón suficiente*, el de *causalidad* y el de *finalidad*.

El principio de razón suficiente (todo ser tiene una razón suficiente de su existencia) tiene también una validez objetiva y universal, porque sin él ningún ser podría explicarse, todo carecería de sentido y vendría a resultar contradictorio. Si efectivamente pudiera existir algo sin tener razón suficiente de su existencia, resultaría a la vez que el ser existe y no existe, porque tiene todos los motivos para existir y no tiene ningún motivo para existir. Tiene todos los motivos para existir, puesto que existe, y el ser es esencialmente aptitud para existir; pero a la vez no tiene ni los motivos ni la aptitud para existir porque carece de razón suficiente, que es lo único que puede justificar su existencia.

Si un ser debe tener su razón suficiente para existir, cuando se trata de aquellos seres que no tengan en sí la razón suficiente de su propia existencia, deberá ésta hallarse fuera de dichos seres. En tal caso el principio de razón suficiente suele llamarse *principio de causalidad*. De aquí que puede perfectamente afirmarse que todo aquello que existe y no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, existe en virtud de una causa que lo ha producido. Esta deducción simple y sencilla es el fundamento del principio de causalidad.

Finalmente, si estudiamos el origen de los seres y nos resulta éste inexplicable sin el principio de identidad y de razón suficiente, o, en el caso de los seres que no la tienen en sí mismos, sin el principio de causalidad, veremos que mirando *al fin* a que deben tender los seres, resultan éstos inexplicables si no tienen alguno determinado. Todo ser

debe existir con algún fin, pues de lo contrario no se explicaría su existencia. Una acción de un *agente intelectual* que se realizara sin un fin determinado, sería respecto de dicho agente algo no-intelectual: no sabría responder él a la pregunta ¿por qué lo hace?

No hemos hecho sino indicar someramente la fundamentación filosófica de los primeros principios de la metafísica, que suelen utilizarse en las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. Evidentemente, como anteriormente indicábamos, que para toda filosofía de la religión es esencial una filosofía realista. Dentro de una filosofía puramente subjetivista, escéptica o agnóstica, la religión puede admitirse como un hecho, pero sin fundamentación posible. En tal caso, como es de adivinar, la religión nunca puede resultar obligatoria, y queda simplemente librada a la voluntad, a la inclinación, al arbitrio y a la conveniencia del hombre en cada momento. Esto es contrario a la esencia misma de la religión, que implica un vínculo u obligación (*re-ligare*).

REALISMO CRÍTICO. — Debemos, sin embargo, hacer una pequeña precisión sobre lo que entendemos por *filosofía realista*. Existe un *realismo ingenuo* y un *realismo crítico*. El primero es el del hombre que no ha reflexionado sobre el valor y sobre el contenido y coordinación de los elementos subjetivos y objetivos del conocer humano. El segundo, el realismo crítico, tiene conciencia de que nuestros conocimientos contienen cierta dosis de subjetivismo, que colorea en cierta manera el mundo exterior que nos rodea, de acuerdo con la naturaleza de nuestras facultades y nuestra manera de aprehenderlo. Pero estos elementos subjetivos no quitan el *valor objetivo esencial* de nuestros conocimientos, y es en cada caso —sensaciones, conceptos universales, deducciones, etc.— donde se debe discernir cuáles son los elementos subjetivos y el remanente de objetividad de nuestros conocimientos.

Evidentemente que cuando hablamos de filosofía realista nos referimos a esta segunda actitud, estrictamente filosófica, de un realismo crítico y moderado.

B) *Fundamentos inmediatos de la existencia de Dios.*

Vengamos ahora a los fundamentos *inmediatos* de la existencia de la divinidad, de lo Absoluto, que constituye el objeto central de todo acto y de toda actitud religiosa.

Escuelas. — Las principales escuelas, en orden a una demostración o comprobación de la existencia de Dios, son las siguientes:

El aristotelismo y escolasticismo tomista, que tiene predilección, y a veces con exclusividad, por las llamadas pruebas racionales o metafísicas de la existencia de Dios, principalmente fundadas en una deducción que se apoya en el principio de causalidad y razón suficiente.

El tradicionalismo, que desconfiando del valor de nuestros conocimientos, y en especial de la recta aplicación de los primeros principios metafísicos, sostiene que llega el hombre a conocer la existencia de Dios en virtud de las enseñanzas de la tradición, y particularmente de una revelación primitiva de Dios a la humanidad, que se ha ido trasmitiendo a través de todas las generaciones.

El ontologismo, que sostiene un modo especial de conocer a Dios, aun por nuestro conocimiento abstracto, inmediatamente, porque nuestra idea de ser no es otra cosa que la idea inmediata de Dios, y en ella y por ella conocemos a Dios directamente. Es Él quien nos la ha dado y se nos da en ella.

El modernismo religioso, que sostiene que nuestra idea de Dios nace de un interno sentimiento religioso, absolutamente ciego y desprovisto de valor objetivo. Es como una proyección de cierto afecto o sentimiento de nuestro ser que

siente como una necesidad psicológica de pensar en un Dios y de tener una actitud religiosa. No existen pruebas racionales convincentes a la luz de la crítica que justifiquen la existencia objetiva de la divinidad, y por lo tanto el valor objetivo de nuestras tendencias y sentimientos religiosos. Por esto se los llama a éstos "sentimientos ciegos".

El intuicionismo. Con esta denominación agrupamos varias escuelas que sostienen *una percepción intelectual inmediata* de la divinidad, como fundamento o prueba de su objetiva existencia. En medio de los diversos caracteres coinciden en que en alguna forma nuestra inteligencia, no en virtud de una deducción o raciocinio, no en virtud de una aplicación de los primeros principios metafísicos y en especial del principio de causalidad, sino por una aprehensión inmediata, percibe la divinidad misma. Difiere de la escuela anterior, en cuanto que este conocimiento o aprehensión inmediata de Dios no es ciego sino que se justifica a la plena luz intelectual. Y difiere del ontologismo en cuanto que no es la percepción del ser en abstracto, sino del ser absoluto en concreto.

El pragmatismo sostiene la necesidad de la existencia de Dios, no por razones de orden teórico, sino de orden práctico. Dios es una necesidad para la vida del hombre tanto en el orden individual como en el orden social. Por este motivo hay que admitir su existencia, aun cuando teóricamente no se pueda demostrar.

a) Las escuelas insuficientes. — Tras esta enumeración de sistemas para demostrar la existencia de Dios, creemos que es fácil señalar la inconsistencia de la mayor parte de ellos. El tradicionalismo, el ontologismo, el modernismo, y el pragmatismo resultan manifiestamente *insuficientes.* Sus pruebas de la existencia de Dios no consiguen su objeto a la luz de una crítica filosófica. Vamos a declararlo brevemente para luego presentar las que ofrecen mayor consistencia: la demostración aristotélico-tomista y el intuicionismo.

El tradicionalismo defendido por De Bonald, Lamennais y Bonnety, entre otros, al apoyar exclusivamente la existencia de Dios en la tradición y en la revelación primitiva, con exclusión del valor de los principios racionales, niega aquellos principios con los cuales se ha de demostrar el valor mismo de la revelación y de la tradición. Estos autores, bien intencionados, y deseosos de poner la religión al resguardo de las disputas metafísicas y de las veleidades de la razón humana, le quitan en realidad a la religión su verdadero fundamento, que no hay que negar sino estudiar y consolidar. Si nuestra razón no tiene certeza en la aplicación de los principios filosóficos, no tiene medio de comprobar el valor y la autenticidad de la revelación y de la tradición, y éstas carecen entonces de la única base sólida posible en que pueden apoyarse ante el hombre. Una cosa es que de hecho la revelación y la tradición *hayan influído* en dar a conocer al hombre la existencia de Dios, y otra cosa que por nuestro discurso racional no podamos llegar a conocer directamente la existencia de Dios, lo cual además de ser falso, implica, como hemos indicado, negar el fundamento racional posible para el hombre, de la existencia de Dios y de la religión en general.

Menos consistencia tiene el *ontologismo*, defendido primero por Descartes y luego más crudamente por Rosmini. Nuestro concepto *abstracto* de Dios y de lo infinito está muy lejos de podernos demostrar *la existencia real y concreta* de Dios y de lo Absoluto. Mucho más difícil es querer confundir nuestra idea del ser en abstracto, con la idea de Dios y de lo infinito. Nuestra idea del ser en cuanto tal es lo más indeterminado que podemos conocer. En cambio, la idea de Dios, de lo Absoluto y de lo infinito, incluye las máximas determinaciones, ya que exige las mayores perfecciones posibles en su objeto. El ontologismo conduce lógicamente al panteísmo, al confundir la idea de Dios con la idea del Ser en cuanto tal.

[La atribución del "ontologismo" a Rosmini era la más difundida cuando escribimos estas líneas. Numerosos estudios posteriores han ido aclarando mejor el pensamiento de dicho autor, y no sólo llegan a liberarlo del ontologismo en sentido estricto (confusión de Dios con la idea del ser), sino que lo ubican en actitud positiva y realista respecto del ser y de un conocimiento vivido de Dios, sin riesgos del panteísmo (Nota para esta edición 1985)].

El modernismo religioso ha adoptado la explicación del sentimiento ciego para justificar nuestra idea de Dios y de la religión. En cuanto sostiene exclusivamente este fundamento subjetivista, el modernismo destruye o niega todo valor objetivo de la divinidad y de la religión. Esto equivale a destruír la religión misma.

El pragmatismo, al prescindir de las razones *objetivas*, o de la *evidencia intelectual* para apoyar la existencia de Dios en una necesidad práctica, sea del orden moral, como lo hace Kant, sea de cualquier otro orden, destruye el fundamento sólido posible para la inteligencia humana para admitir la existencia de Dios. En realidad, nunca llegamos a la persuasión de una verdad sino en virtud de razones objetivas y de evidencias objetivas. La mera *necesidad práctica* de una verdad puede ser a veces un argumento teórico para admitirla, sobre todo con ayuda del principio de finalidad. Pero no es esto lo que pretende el pragmatismo. Según éste, sin ninguna razón de orden teórico, sólo por el hecho de una necesidad subjetiva o de orden práctico, debe ser admitida la existencia de Dios. Pero puede muy bien preguntarse: ¿por qué esa necesidad subjetiva no será una simple ilusión? ¿Por qué esa necesidad práctica no ha de poder ser sustituída por otro motivo que satisfaga en la práctica la misma necesidad? Por aquí se ve cuán insuficiente resulta ante el hombre toda prueba de la existencia de Dios que se apoye simplemente en una necesidad práctica, aun cuando se la presente como *un postulado* de la conciencia moral.

b) *Las escuelas escolástica e intuicionista.* — Pasemos ahora a declarar las pruebas que presentan caracteres de solidez en orden a demostrar la existencia de Dios. Vamos a agruparlas en dos grandes escuelas, la *escolástica clásica* y la *intuicionista.* La primera insiste en los argumentos racionales, deductivos, de la existencia de Dios, apoyándose principalmente en el principio de causalidad. La segunda, en cambio, sigue un método intuitivo e inmediato. Ambas escuelas admiten, y esto tienen de común, una fundamentación de evidencia intelectual, con lo cual quedan justificados ante la razón y ante la inteligencia humana los argumentos propuestos, de manera que nuestras facultades cognoscitivas puedan instituír una crítica satisfactoria de los argumentos que se presentan.

También creemos que es de suma importancia tener a la vista, al estudiar esta doble tendencia del hombre a acercarse a la divinidad, que en realidad ninguna de ellas es simplemente pura o exclusiva. Entre las pruebas *racionales* que suelen darse de la existencia de Dios figura, por ejemplo, la prueba llamada de los *grados* y la de orden *psicológico*, en donde hay elementos intuitivos y por así decirlo existenciales para probar la existencia de Dios. En cambio, la escuela intuicionista, aun cuando insiste en cierta percepción inmediata de la divinidad, recurre en una forma más o menos explícita a alguna deducción o raciocinio con que fortifica su experiencia de Dios o la iluminación inmediata de la inteligencia por Dios. Creemos que es importante tener esto a la vista para poder juzgar del valor de cada una de estas escuelas. Tal vez lo característico, en concreto, y lo más exacto, sería decir que ambas utilizan esencialmente los mismos elementos, pero una insiste, acentúa y se apoya principalmente en el elemento racional, deductivo, teórico, y la otra en el elemento experimental, intuitivo y afectivo.

1. DEMOSTRACIÓN ESCOLÁSTICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

LAS CINCO VÍAS. — Entre los argumentos escolásticos para probar la existencia de Dios son célebres las llamadas "cinco vías" o cinco maneras de demostración que Santo Tomás de Aquino ordenó en la *Suma Teológica* (Parte I, c. 2ª, a. 3). En ellas están contenidas las principales formas que los escolásticos han dado a sus argumentos sobre la existencia de Dios. Todas ellas presuponen el valor objetivo del principio de causalidad. Pero además entran en juego otros principios escolásticos clásicos, heredados de la filosofía aristotélica.

Cualquiera que sea el juicio que sobre estos argumentos se formule, es lo cierto que su estructura y su método son uno de los intentos y de las realizaciones más serias de la filosofía para resolver este magno problema de la existencia de Dios. Más aún, creemos que en su conjunto establecen el verdadero punto de enlace de nuestra inteligencia y razón con la divinidad, en el orden especulativo, orden del que nunca puede prescindirse tratándose de seres intelectuales y racionales. Debemos acercarnos a Dios con aquellos medios de locomoción propios de nuestra naturaleza, y no podemos despojarnos de nuestra naturaleza esencialmente intelectual y discursiva.

1. *La primera y más evidente prueba,* según Santo Tomás, *es la que se deduce del movimiento.* — Abreviamos el encadenamiento de la prueba: en primer lugar es un hecho que en el mundo existe el movimiento, seres que se mueven, lo cual nos lo testifica la experiencia. Sobre este hecho experimental se arguye: todo lo que se mueve, recibe el movimiento de otro porque ningún ser puede moverse totalmente a sí mismo. Ahora bien, si el que da el movimiento

está él mismo en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro, y así sucesivamente. Pero no puede continuarse hasta lo infinito, porque en tal caso nunca llegaríamos a una explicación del movimiento mismo; y por lo tanto es necesario que ascendiendo por la cadena de seres en movimiento lleguemos hasta un ser que mueve, pero no es movido, y éste sería un primer motor, que no es movido por otro, sino que permanece inmóvil y es origen de todo el movimiento existente. Tal es Dios.

Este argumento se apoya en el principio de que todo lo que se mueve, necesariamente ha de ser movido por otro. Principio que Santo Tomás fundamenta largamente y que para él es de una evidencia absoluta. La razón principal nos la indica en la misma *Suma Teológica* al decirnos que el movimiento es un pasar de la potencia al acto; ahora bien, el ser que está en potencia no puede pasar de suyo al acto porque el tránsito de la potencia al acto supone un ser que ya esté en acto y pueda dar a la potencia el impulso necesario para el movimiento. De aquí que el ser, en cuanto está en potencia, carece de fuerza para pasar al acto y debe recibirla de otro. Si quisiéramos imaginar que el ser en potencia puede por sí solo pasar al acto, deberíamos pensar que el ser en potencia está ya a la vez en acto, lo cual es contradictorio, pues "no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y en potencia bajo el mismo concepto, sino bajo conceptos diferentes"; porque "lo que es cálido en acto no puede serlo al mismo tiempo en potencia, sino que es frío en potencia".

2. *La segunda prueba se apoya en la naturaleza de la causa eficiente.* — He aquí su esquema: la experiencia nos revela que existen causas eficientes, puesto que unas cosas producen a otras; ahora bien, no es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma, "porque entonces sería anterior a sí misma, lo que repugna"; tampoco es posible que en la

cadena de orden de las causas se pueda llegar hasta lo infinito, porque "no habría causa eficiente primera, y por consecuencia no habría ni último efecto ni causas eficientes medias; lo que es evidentemente falso. Luego es necesario admitir una primera causa eficiente, y ésta es la que todo el mundo llama Dios".

3. *La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario.* — "En la naturaleza hallamos cosas que pueden ser y no ser, toda vez que hay quien nace y quien muere, y que puede por consecuencia ser y no ser". Ahora bien, los seres que son posibles no pueden por sí mismos pasar a existir, porque los posibles en cuanto tales todavía no existen, y "lo que no existe no puede recibir el ser sino de lo que existe". Por consiguiente, ha debido existir un ser que no era posible sino necesario, del cual hayan recibido su existencia los seres que estaban en la mera posibilidad.

Con este argumento prueba Santo Tomás la existencia de un *ens a se*, es decir, del ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, y que, por lo tanto, existe necesariamente, y es la causa y la explicación de la existencia de todos los seres que son simplemente posibles o no necesarios, o, en otras palabras, contingentes.

4. *La cuarta prueba está tomada de los grados que se notan en las perfecciones de los seres.* — "Se observa en la naturaleza algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así en todo lo demás. El más o menos se dice de los objetos diferentes según que se aproximan de diversa manera a un tipo, el más elevado; así un objeto es más caliente a medida que se aproxima más a lo más cálido por excelencia. De consiguiente, hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y por tanto el ser por excelencia; porque lo que es verdadero por excelencia es ente por excelencia, como dice Aristóteles, en la Meta-

física (L. I, c. 2)". Pero, concluye Santo Tomás, lo que lleva por excelencia el nombre en algún género de perfección es el último principio, la causa última, la fuente última de dicha perfección, y por lo tanto debe existir el último principio, causa y fuente de todas las perfecciones, en el ser perfecto por excelencia, al cual llamamos Dios.

5. *La quinta y última prueba es de orden más bien moral y está tomada del gobierno del mundo.* — Se apoya en el principio de finalidad. "Vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin..., de donde se deduce que no por casualidad, sino con intención deliberada llegan a su fin. Pero los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente que lo conoce... Luego hay un ser inteligente que conduce todas las cosas naturales a su fin, y este ser es al que llamamos Dios".

He aquí las célebres *cinco pruebas* de Santo Tomás. Cada argumento se acerca a Dios por algún aspecto especial, principio del movimiento, causa primera, ser necesario, principio de las perfecciones, ordenador de la naturaleza. Pero todas estas pruebas tienen una misma orientación y una misma base metafísica, por lo cual pueden resumirse en una sola, es decir, aquella en la que se prueba la necesidad de *un último punto de apoyo* de todo lo que nuestra experiencia nos presenta en movimiento, en ejercicio de la causalidad, en la existencia transitoria de lo posible, en la participación limitada de alguna perfección, o en la tendencia ordenada hacia un fin. Todo ello supone la existencia de un ser que dé sentido a esta creación mudable y contingente que nos muestran nuestras experiencias sensibles, y solamente el ser que existe por sí mismo, que tiene en sí la razón y la fuente de su propio existir, puede ante la inteligencia ofrecer una explicación satisfactoria de esta fluc-

tuación de seres contingentes del mundo de nuestra experiencia. En realidad, pues, los cinco argumentos de Santo Tomás, a nuestro parecer, pueden reducirse a uno solo. Vamos a proponerlo.

ESQUEMA DE LA PRUEBA RACIONAL DE LA EXISTENCIA DE DIOS. — Es un hecho que existen seres contingentes, es decir, que no siempre han existido, sino que su existencia comenzó en un tiempo determinado, y que seguramente dejaron también de existir. Son seres, por lo tanto, que no existen necesariamente, sino que pueden existir y pueden no existir. Este hecho es el punto de partida de nuestro razonamiento.

Nuestra inteligencia desea hallar un *motivo que le justifique la existencia de dichos seres*, o, hablando en términos técnicos, desea hallar "la razón suficiente" de la existencia de dichos seres. Ahora bien, los seres que existen pero que de suyo podrían no existir, son seres que de suyo están *indiferentes* para existir o para no existir. *En ellos* no hallamos, por lo tanto, *determinación* para existir, sino *indiferencia* respecto del acto de existir.

Si, pues, dichos seres no tienen en sí determinación para existir, sino más bien indiferencia, es necesario que la determinación para existir, aquello que les quita su indiferencia o que los saca de su estado de indiferencia, esté *fuera de ellos*. Y lo que determina la existencia de otro ser sacándolo del estado de indiferencia al de diferencia respecto del existir, es la razón suficiente y la causa de la existencia de tal ser.

De aquí se sigue evidentemente que la causa de la existencia de los seres contingentes debe estar *fuera de ellos*. Ahora bien, la causa que determina a los seres contingentes a existir, no puede ser a su vez contingente, pues de lo contrario también necesitaría de otro ser que determinase su existencia. Si no es contingente, será necesaria. Y, por lo tanto, tendrá en sí misma la razón suficiente de su propio

existir, es decir, será un *ens a se*, el *ser necesario que tiene en sí mismo la razón suficiente de su propio existir*: Dios.

He aquí el esquema del argumento central de la metafísica tradicional escolástico-tomista para demostrar la existencia de Dios.

Crítica. — *Contra este argumento* se proponen generalmente dos dificultades, una que se refiere a la *conexión lógica* de sus afirmaciones, y otra a la posible evasión de su fuerza merced al recurso a *una cadena de causas contingentes* en número infinito, que explicaría la existencia total de los seres contingentes.

Examinemos la primera objeción: Se nos dice que existe un salto lógico en el raciocinio que acabamos de hacer para demostrar la existencia de Dios. Efectivamente, se nos dice que cuando yo afirmo que los seres de este mundo *son contingentes*, supongo ya que no tienen en sí la razón suficiente de su existencia, sino en otro ser, y por lo tanto que ya supongo aquello que quiero probar. Sin embargo, la conexión lógica es perfecta y no existen ningún círculo vicioso ni salto lógico, al menos nos resulta a nosotros imposible descubrirlo. Examinemos brevemente el argumento. Tiene tres pasos fundamentales:

1. Se muestra la existencia real de ciertos seres en el mundo.

2. Se muestra que la existencia de dichos seres, dada su esencia, no se explica por los mismos seres.

3. Se muestra, por fin, que la única explicación satisfactoria de dichos seres es la realidad de la existencia de Dios, como única causa de ellos.

Confesamos, como ya lo hemos dicho y expuesto en otra ocasión, que no vemos el salto lógico en tal raciocinio: la experiencia me dice que existen seres mudables que nacen y mueren; un ser que nace y muere es un ser contingente, que puede existir y puede no existir; según su esencia,

por lo tanto, no tiene en sí mismo la razón de su existir; de donde resulta como única explicación posible de la existencia de dicho ser, que debe haber otro ser que le ha dado la existencia y que en último término tenga en sí mismo la razón de su propio existir. Es evidente que si en un ser, que es de suyo indiferente para existir, y que de hecho existe diferenciado, debe darse una razón suficiente de la existencia de dicha diferenciación, buscar esa razón suficiente donde pueda hallarse, es decir, sólo *en otro ser*, no es ningún salto lógico, sino el único paso lógico para no caer en lo inexplicable.

EL NÚMERO INFINITO DE SERES CONTINGENTES. — Pero se nos dice que podría explicarse la existencia de los seres contingentes por una cadena infinita de ellos mismos que fueran produciendo sucesivamente unos a otros, o que simultáneamente se apoyasen entre sí. Esta dificultad tiene cierto carácter especioso y por eso deseamos contemplarla expresa y directamente en su propio valor.

Existe una discusión entre filósofos y matemáticos acerca de la posibilidad del número infinito propiamente tal. Es difícil hallar razones teóricas tanto entre los matemáticos como entre los metafísicos que demuestren con evidencia cualquiera de las dos tesis contrarias. Tal vez la inclinación mayor de las razones está en contra de la posibilidad de que exista un número actualmente infinito de seres u objetos en cualquier línea de la realidad. Sin embargo, creemos que las razones teóricas no son decisivas en favor de ninguna de las tesis. Pero por fortuna en nuestro caso podemos prescindir de esta controversia, porque aun cuando *teóricamente* pudiera existir un número infinito de seres contingentes, todavía no podría darse una razón suficiente de su existencia, a no ser que se salga del plano mismo de lo contingente.

Efectivamente, supongamos que existe un ser contingente. Por su esencia vemos que no tiene en sí la razón

suficiente de su existencia. Añadámosle otro ser contingente, esté o no esté ligado con el anterior por el vínculo de la causalidad. ¿Al tener *dos* seres contingentes llegamos a poseer una mayor razón suficiente de la existencia del conjunto que antes, cuando teníamos *uno* solo? Evidentemente que no; porque la razón suficiente de la existencia de un ser contingente no crece cuando le añadimos otro ser *igualmente contingente*, como un color no sube de color cuando le agregamos *otro color del mismo grado*. Si agregamos otro ser contingente y nuevos seres contingentes, la razón suficiente de su existencia tampoco crece, sino que permanece en el mismo estado, como si agregásemos nuevos grados del mismo color a un color ya existente no podríamos crecer en la línea del color, sino que permaneceríamos siempre en el mismo grado. He aquí, pues, que si agregamos un ser o muchos seres contingentes a otro ser contingente, *no aumentamos en la línea del ser*, sino que nos quedamos *en la misma línea de la contingencia de que partimos desde un principio*. En una palabra, la contingencia y la necesidad de existir son *dimensiones diferentes*, que no se obtienen por la mera adición o suma de seres de *una misma* dimensión.

Puede darse el caso de que al aumentar en número se aumente alguna dimensión, pero entonces sólo es esto posible porque interviene un *nuevo* factor, cosa que no sucede en el caso de los seres contingentes. Por ejemplo, *un* testigo no puede ser motivo suficiente de crédito; *dos* testigos tal vez no lo son, pero sin embargo vemos que ha crecido el motivo suficiente del crédito, porque es más difícil que engañen o que se engañen dos que uno solo. Precisamente porque va creciendo la dificultad va creciendo también el crédito, y por lo tanto puede llegar un momento en que creciendo el número de los testigos, sea ya absoluto el crédito de los mismos. Pero en nuestro caso sucede todo lo contrario. Un ser contingente no tiene en sí la razón sufi-

ciente de su existencia; si añadiéndole otro ser contingente pudiéramos comprobar que crece la razón suficiente de la existencia de ambos y que disminuye su contingencia, tal vez aumentando los seres contingentes en número infinito se llegaría a la razón suficiente de la existencia del conjunto; pero al añadir un ser contingente a otro contingente, lejos de disminuír la contingencia de ambos, permanece intacta, y aun tal vez en cierto sentido crece, puesto que es más difícil mantener la existencia de muchos seres contingentes que la de uno solo. Por esta razón, aunque se multipliquen hasta lo infinito los seres contingentes, tanto si se los considera en una cadena sucesiva de seres que se van dando la existencia unos a otros, como si se los considera en una cadena simultánea de seres que se sostienen y apoyan unos en otros, mientras en el conjunto no hallemos más que la característica de la contingencia no podremos hallar la razón suficiente del existir de uno y de todos ellos en conjunto, porque contingencia de uno o de infinitos es siempre contingencia, y la contingencia no tiene en sí la razón del existir. Es, pues, necesario que se salga del plano de la contingencia, que se añada un elemento nuevo, irreductible, inconmensurable con la característica de la contingencia, es decir, *la necesidad de existir,* y sólo entonces se hallará la razón suficiente de la existencia de los seres contingentes.

Si alguien nos dijera que los seres que nos parecen contingentes son en realidad seres necesarios que tienen la característica de lo absoluto, en tal caso ya nos concedería la existencia de lo necesario y absoluto, lo que basta para nuestro caso. La experiencia nos dice que los seres que nos rodean están muy lejos de ser necesarios y absolutos, porque carecen de las perfecciones propias del ser absoluto, el cual como veremos debe ser infinitamente perfecto.

2. Las pruebas intuicionistas

Origen psicológico. — El argumento metafísico que acabamos de exponer tiene las características de una lógica matemática. La conexión de sus proposiciones es tan estrecha, que a nuestro parecer puede satisfacer las exigencias de la razón más minuciosa, dentro siempre de lo que razonablemente es dado exigir. Sin embargo, podría objetarse que su mismo aspecto matemático, racional, teórico, abstracto y metafísico, parece satisfacer solamente una parte del hombre. Queda en el hombre algo a lo cual este raciocinio no le sirve de alimento, porque no le es directamente asimilable. Nada extraño, por lo tanto, que no pueda borrar en general cierta inquietud en el alma humana ante este teorema de suyo tan brillante.

Para un temperamento predominantemente racional, el argumento puede satisfacer por completo, y por lo tanto puede ser decisivo en la práctica en orden a hacerle admitir la existencia de Dios. Pero en la mayoría de los hombres existe una mezcla más o menos equilibrada de las facultades racionales y abstractivas con las facultades afectivas e intuitivas. En éstos no es raro que el argumento para demostrar la existencia de Dios por vía racional, no siempre sea *por sí solo* suficiente, ni mucho menos *decisivo en la práctica.* Cuando se tropieza con temperamentos predominantemente afectivos, el argumento metafísico pierde de tal manera su eficacia, que se convierte para ellos en un juego inexpresivo y artificioso de palabras. He aquí, a nuestro parecer, el motivo por el cual muchos espíritus selectos no muestran mayor predilección por el argumento metafísico racional para probar la existencia de Dios, a pesar de que en sí mismo es el que más luz arroja, clara, segura e intergiversable, sobre el hecho de la existencia de Dios.

Los que insisten en otro camino más concreto para demostrar la existencia de Dios, tienen por lo tanto su parte

de razón, fundada en la estructura esencial del alma humana. Nuestro conocer es guiado muchas veces por nuestra afectividad, por nuestro sentimiento, por la corriente vital que nos empuja hacia algo en una forma de la que no siempre tenemos clara conciencia. Analizar esta corriente vital, tomar conciencia de ella, y de su valor, puede ser un camino útil para dirigirla y para hacer que nos lleve por el camino derecho, tal vez en una forma más rápida que la misma razón aislada del resto de las facultades humanas.

Pueden reducirse a dos las fórmulas de los argumentos de percepción inmediata de la existencia de Dios; la de San Agustín, en que la parte de intuición intelectual predomina todavía sobre el afecto; y la fórmula en que ha insistido modernamente Scheler, también con acento de intuición intelectual, pero más cargada de tendencia afectiva.

a) EL ARGUMENTO AGUSTINIANO

La prueba con que San Agustín se remonta hasta la existencia misma de Dios, en una forma sin duda ninguna genial, puede reducirse a los siguientes pasos: Quiere San Agustín demostrar que existe la verdad y lo verdadero, y que nosotros podemos conocerla, contra las afirmaciones escépticas de los académicos de su tiempo. El genial filósofo involucra en un solo argumento la demostración de las más grandes tesis de la metafísica, incluyendo la tesis misma del problema crítico o de la capacidad de conocer la verdad que tiene nuestra inteligencia.

En una forma evidentemente parecida a la de Descartes, arguye al escéptico que si piensa existe, y si existe conoce su propia existencia [1]. El conocimiento de nuestra exis-

[1] "Si duda, vive; si duda, se acuerda por qué duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere llegar a la certeza; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe asentir sin motivo". *De Trinitate*, X, 10.

tencia nos lleva al conocimiento de alguna verdad. El conocimiento de la verdad, que existe en los diversos hombres, es el mismo. Todos los hombres conocen la misma verdad, y ella está en todos. La verdad es algo que es superior a todos los hombres, y de la cual participan todas las verdades particulares que conocemos, y ésta en alguna manera en todas las verdades que conocemos. Esta verdad de la que participan todas las verdades es algo *inmutable* y *absoluto*, y por eso son también inmutables y absolutas las proposiciones esenciales verdaderas. En toda verdad ve el hombre, por lo tanto, la verdad absoluta, la cual es como una regla o como una luz de toda verdad. De aquí que, según San Agustín, en cualquier conocimiento verdadero de nuestra inteligencia, y en nuestra inteligencia misma, porque no es ella la que crea ni la que descubre la verdad, sino el principio de la verdad, que está en alguna manera iluminando nuestra inteligencia, es donde percibimos de una manera misteriosa, pero suficientemente perceptible para el que a ello quiere atender, la verdad misma, inmutable y eterna, que no puede ser más que *Una*, es decir, a Dios mismo. He aquí cómo, en una forma intuitiva, en toda verdad ve nuestra inteligencia la Verdad absoluta, que es Dios. Sin la existencia de Dios no habría ninguna verdad, como tampoco habría ninguna bondad y ninguna perfección en los seres.

Este argumento tiene los mismos elementos que el llamado de los grados, propuesto por Santo Tomás de Aquino. Pero en nuestro caso no es solamente el discurso lo que nos fuerza a admitir la existencia de una Verdad absoluta y de un Bien absoluto, sino la *percepción inmediata*, la intuición de la misma Verdad absoluta y Bien absoluto en cada una de las verdades y de los bienes mudables. No es que se confunda la Verdad particular y participada con la Verdad absoluta, sino que en aquélla se descubre la presencia y el destello de ésta sin confundir lo creado, lo participado y lo mudable, con lo increado, lo imparticipado y lo absoluto.

En esto se diferencia el argumento de los grados propuesto por la escuela intuicionista, del mismo argumento propuesto por la metafísica racional.

b) El argumento de Scheler

Como hemos indicado, Scheler propone un argumento o prueba para demostrar la existencia de Dios, basado en la percepción inmediata de la esencia de lo divino particularmente en los *actos religiosos*. Anteriormente hemos expuesto brevemente su proceso demostrativo. Para Scheler los argumentos racionales de la existencia de Dios son válidos. Sin embargo, a Dios, *como objeto de la religión*, se le halla precisamente en los actos religiosos. Se pregunta él "si de la existencia de actos religiosos puede concluírse la existencia de Dios".

La respuesta de Scheler es categórica: Si partimos de la existencia de actos religiosos en el hombre, hay que preguntar no sólo por su *objeto*, sino también por su *causa*. Y entonces: "Sólo un ente real, con el carácter esencial de lo divino, puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre, es decir, de la disposición para la ejecución real de aquella clase de actos, que no pueden *cumplirse* (llenarse) con experiencia finita y, sin embargo, exigen *cumplimiento* (*Erfüllung*). El objeto de los actos religiosos es al mismo tiempo la causa de su existencia" (*Vom Ewigen im Menschen*, p. 547).

Volvemos así al famoso principio: "Todo saber sobre Dios es necesariamente al mismo tiempo un saber por medio de Dios".

Por lo tanto, la clase de actos religiosos nos hace cierta la existencia de Dios: "Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la

disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios" (ibíd., p. 553) [1].

San Agustín había dicho todavía con más amplitud que Scheler: no solamente en los actos religiosos descubrimos la esencia de lo divino, sino en todo acto de conocimiento verdadero, en toda verdad conocemos la verdad absoluta, a Dios mismo. El hombre no solamente conoce a Dios por medio de Dios, sino que todo conocimiento de la verdad se hace por la luz de la verdad absoluta, de la que participan todas las verdades particulares.

CRÍTICA. — A nuestro parecer este argumento o mostración de la existencia de Dios (si en realidad ni en San Agustín ni en Scheler es una inferencia, como expresamente ambos parecen confesarlo), tiene sin duda ninguna el mérito de señalar una dirección *real* de nuestro conocer y de *nuestro esencial tender* hacia Dios. Hay una interpretación acertada de un dato real, contenido en todos nuestros conocimientos verdaderos, y especialmente en nuestra conciencia religiosa. Sin duda que una reflexión sobre nuestra actividad intelectual, sobre la esencia de la verdad y de la perfección, nos descubre un no sé qué participado en toda verdad creada y que presentimos oculto en todas ellas; un no sé qué latente en toda perfección creada y particular, que parece referirnos a lo absoluto y misterioso, trascendente y supratemporal. Hay, creemos, en estos argumentos una tendencia desesperada por aferrarse seguramente a ese destello de lo absoluto, realmente existente en toda verdad, en toda perfección y en todo ser mudable y contingente. Repetimos una vez más que no se trata de una inferencia, porque coincidiría con el argumento común de la metafísica racional, sino de un inmediato percibir eso absoluto en las verdades, en los actos y en los seres contingentes.

[1] Ver Llambías de Azevedo, ob. cit., ps. 31-32.

Que hay algo de razón en esto parece innegable. Que aquellos que puedan percibir con mayor claridad, aquellos que tengan una visión más aguda de lo absoluto, pueden conocer todo el valor de esta prueba de la existencia de Dios, y más que todo sentir su eficacia, nos parece también innegable. Pero si de las pruebas racionales de la existencia de Dios teníamos que afirmar que era comprensible el que no todos los hombres descubrieran su fuerza igualmente, así también de esta prueba, y más tal vez de ésta que de las pruebas racionales, debemos confesar que se necesita un sentido especial de lo absoluto, un temperamento espiritual adaptado a esta percepción o intuición, para poder *con absoluta certeza* dejar descansar toda nuestra inquietud intelectual ante un problema tan fundamental como el de la existencia de Dios en una percepción de objeto tan misterioso y tan superior a nuestras facultades cognoscitivas.

Más aún, creemos que en todo caso esta prueba intuitiva debe ser controlada por una demostración racional, como más adelante declararemos, para que no se desvíe de su verdadera trayectoria, ni proyecte su visión de lo absoluto sobre realidades que carecen de este valor.

POSIBILIDAD DE UNA PERCEPCIÓN INMEDIATA DE DIOS. — Pero es necesario para que podamos comprender hasta qué punto es aceptable una prueba de la existencia de Dios fundada en la percepción inmediata de su existencia, cuál es la posibilidad que el hombre tiene en esta vida de llegar a un conocimiento inmediato (visión, intuición) de Dios, y hasta qué grado esa intuición puede ser válida y aceptable.

Hemos tratado este problema detenidamente en otro punto, y a él remitimos a nuestros lectores. Pero deseamos resumir ahora lo esencial, para dejar aquí completa la síntesis filosófica. Discutíamos precisamente si el hombre puede en realidad tener una percepción *inmediata* de lo divino,

o si más bien necesita de una inferencia. Concretemos la pregunta:

¿Puede el hombre ver en los seres creados *lo divino como tal*, con suficiente claridad para distinguirlo de lo creado y finito, sin necesidad de una inferencia? Estamos aquí en el mismo punto de partida de Scheler y en general de los intuicionistas, incluyendo al mismo San Agustín y a la escuela agustiniana escolástica. Por lo común los escolásticos niegan que lo divino en cuanto tal, como realidad existencial, pueda ser inmediatamente captado; Scheler afirma, al parecer, que en el acto religioso "lo absoluto y santo" es *dado* como *fenómeno* y que luego hay que mostrar que eso no sólo es dado sino que *existe en sí*.

Tratándose de una captación inmediata de lo divino como *fenómeno*, no creemos que ofrezca mayor dificultad, en cuanto en un acto religioso (y creemos también que en general en todas nuestras emociones profundas) tenemos una percepción de algo absoluto, misterioso, con caracteres de lo divino. Pero, ¿es esto una realidad existente o sólo un simple fenómeno, algo que a nosotros se nos da como apariencia o como realidad? A nosotros nos parece que, aun la misma percepción de lo divino, como verdadera y distintamente divino, y por lo tanto que la percepción de Dios inmediata en el acto religioso y en todo acto consciente nuestro, no es posible, *ni siquiera como dado fenomenológicamente con anterioridad a una inferencia o prueba racional*. En otras palabras, me parece problemático, si no imposible, que el hombre haya podido tener originariamente o pueda tener (fuera de la revelación positiva o de la educación) una idea precisa de la esencia de Dios, anteriormente a cierta inferencia, que tenga como punto de partida los objetos del mundo y el hombre mismo. Anteriormente a dicha inferencia toda idea de Dios no puede ser sino *confusa, indistinta, imprecisa*, incapaz de originar en nosotros la concepción precisa de la divinidad que ahora tenemos.

Concedemos, pues, que en la intuición inmediata percibimos de una manera confusa a Dios, pero nos parece del todo improbable que mediante la sola intuición nos hayamos formado la clara idea de Dios, inconfundible con las falsas imitaciones de la divinidad.

He aquí los motivos de nuestra afirmación. Supongamos que un hombre no tiene idea alguna de Dios. Colocado en el mundo (y excluída la hipótesis de las ideas innatas, que Scheler y la mayoría de los intuicionistas sin duda no admiten), sus primeras ideas serán la representación de los objetos externos que le rodean y la de los fenómenos internos que en sí experimenta. Ahora bien, todos estos objetos son en sí mismos esencial y totalmente limitados, nada contienen formalmente divino, esto es, que sea Dios o parte de Dios: la hermosura de las flores, la paz de los valles, la grandeza de las montañas, la majestad de los cielos, son en sí mismas esencialmente distintas de Dios; aunque él está presente en ellas no lo está con una presencia que pueda ser captada por nuestros sentidos inmediata y claramente. Ni tampoco está en nosotros de manera que por un acto de introspección podamos decir que directa y claramente percibimos algo cuya esencia tenga los caracteres que solemos atribuír a la esencia divina.

Esto es lo normal en los hombres. Pero no negamos que pueda haber y haya habido casos en que por un influjo especial de Dios haga Él sentir inmediatamente su presencia a algunos de una manera clara y evidente.

No seré yo tampoco quien niegue que un hombre normal, aun cuando nada sepa de Dios, ni pueda pensar en Él expresamente, recibe una impresión extraña de grandiosidad y de hondo misterio frente a la contemplación del mundo externo e interno, sobre todo ante espectáculos sublimes, panoramas impresionantes o grandes obras de arte, o de la inteligencia humana. Esta impresión honda, que parece sacudir todo nuestro ser y trasportarnos a un más

allá de lo que contemplamos, a algo que está por encima de la obra material de arte, de la belleza creada, o de la obra del genio, ha sido preparada sin duda por Dios como un *llamado continuo e insistente al corazón del hombre* para que lo busque, sin dejarlo descansar hasta que lo encuentre. No hay duda de que ese "llamado", que ejerce sobre nosotros el mundo exterior e interior, produce en nuestra alma la admiración y la inquietud espiritual, origen de nuestra sed de investigación acerca de la naturaleza del objeto que así nos fascina. Porque es esta admiración y esta inquietud espiritual producida en nuestras almas la que nos lleva a querer hallar una explicación de los fenómenos que tan profundamente nos han impresionado.

Pero este llamado primero no es, a nuestro parecer, ni mucho menos, una manifestación *clara y definida* de la divinidad en cuanto tal, para que podamos formarnos una idea de Dios, de su naturaleza y perfecciones. Más aún, ni siquiera para que podamos ver como *cierta* la existencia de un *Absoluto*, realmente distinto de los seres creados que contemplamos.

Scheler insiste en que este llamado inicial nos da ya lo absoluto y santo como un objeto *suficientemente definido*, como una esencia determinada, distinta de los demás seres, acerca de la cual se puede ya formular la pregunta de si realmente existe o si es un mero fenómeno.

Nosotros creemos, en cambio, que en los *datos inmediatos* del mundo externo e interno no se nos da algo de esencia divina *como tal*. Las esencias que percibimos en nuestro conocimiento inmediato son todas de carácter limitado y contingente. Sólo por una reflexión para explicarnos esos fenómenos llegamos a un ulterior principio, al que llamamos Dios. Y con esto, podemos concretar nuestro punto de vista en la siguiente fórmula, en la cual se concede todo lo que a nuestro parecer da la intuición o percepción inmediata, y se señalan a la vez sus límites. No participamos de

la opinión de algunos escolásticos que niegan en absoluto toda percepción inmediata de Dios, y con esto damos su parte de razón a la escuela agustiniana y a Max Scheler; pero a la vez creemos que la intuición inmediata no es por sí sola, al menos para la mayoría de los hombres, suficiente para darnos una idea adecuada de Dios, ni un fundamento sólido de la religión. Creemos, pues, que: la intuición de la esencia de lo divino no es posible por un conocimiento inmediato suficientemente claro como para formarnos una idea precisa del objeto percibido. Sólo por un rodeo llegamos al conocimiento claro de la esencia misma de Dios, como para formarnos un concepto definido de la misma y postrarnos ante ella en un acto religioso digno del hombre. El rodeo consiste en que al sentir el hombre la inquietud espiritual producida por la primera percepción confusa de la divinidad, se ve obligado a estudiar la causa de su inquietud y de esa belleza que tanto lo admira. Es entonces cuando una inferencia muy fácil de realizar le muestra la existencia de Dios. Y tal inferencia es esquemáticamente el argumento metafísico de la existencia de Dios.

Hemos dicho que la intuición inmediata de lo divino resulta confusa e incapaz de darnos una idea suficientemente definida de Dios. Evidentemente que sin una discriminación, en la que por fuerza ha de entrar el raciocinio y el discurso, no puede concretarse la naturaleza de eso absoluto que percibimos, y aun su misma existencia real como algo distinto de lo meramente contingente. Ahora bien, si esto no se realiza, se corre el riesgo de identificar eso absoluto con algo que no lo es, confundiendo a Dios con un ídolo o con un fetiche y rebajando así la divinidad y la religión al grado de una simple superstición. Corre, pues, el riesgo la percepción intuitiva primordial de la divinidad, de una interpretación errónea, cuando no es ayudada por la razón, y por ello tiene necesidad de la metafísica el hombre para llegar a demostrar *con toda certeza y sin peligro de error*

la existencia de Dios, y a su vez la religión, por el mismo motivo, necesita de la metafísica, para no quedar librada al instinto ciego del hombre y sumergida en la mayor oscuridad (cf. *La filosofía de la religión de Scheler*, ps. 65 y ss.).

[Las posteriores reflexiones y análisis en lo que respecta a la "experiencia" religiosa, nos obligaron a reconocer un mayor valor a dicha "experiencia".

La posibilidad y aun el hecho de una *percepción inmediata* de la presencia de Dios en el alma, la hemos reconocido siempre. Pero no le dábamos el valor debido, pues sosteníamos que no era suficientemente precisa como para distinguir a Dios, como tal, es decir, como Ser Supremo, como Ser Absoluto y como Ser Personal distinto del mundo. Así lo hacemos en el presente estudio, donde nos referimos a Max Scheler. Reiteramos en esta obra lo que más extensamente habíamos expuesto en otra cronológicamente anterior, con referencia explícita al mismo autor (*Filosofía del cristianismo*), 1944, incluída en este volumen, al final, como "complemento".

Pero ambas obras están escritas antès de haber realizado el análisis más sistemático de la experiencia interior, análisis que ha dado origen a nuestra filosofía *in-sistencial*. (Nota para la edición 1984)].

3. El proceso concreto de nuestro conocimiento de Dios

Todo lo que hemos dicho hasta el presente da una idea de lo que pensamos acerca del camino por el que el hombre concreto, tal como existe, suele llegar a conocer la existencia de Dios, prescindiendo de ciertos caracteres esencialmente racionales a quienes fascinan los argumentos metafísicos, y de los otros que en el extremo contrario ven con un relieve indubitable el valor de los argumentos inmediatos de la existencia de Dios. Tratemos por nuestra parte de reconstruír ahora brevemente *el proceso concreto* por el que el hombre suele llegar al conocimiento cierto de la existencia de Dios. Creemos que es un proceso complejo y que en él

tienen su parte los diversos elementos por los que el hombre se halla ligado con su inteligencia, con su voluntad y con todo su ser a lo absoluto. Por eso no proponemos exclusivamente los argumentos racionales para probar la existencia de Dios.

Creemos que influyen en nuestra marcha hacia el conocimiento de Dios los siguientes elementos:

1) *inclinación invencible* del hombre a buscar el porqué, la última explicación de las cosas, primero del mundo externo, y luego del hombre mismo cuando adquiere una conciencia de sí;

2) *sentimiento de nuestra insuficiencia* en el mundo para llenar las hondas aspiraciones que sentimos de una felicidad y de una grandeza que nos sacie por completo; este sentimiento se manifiesta de una manera más vehemente ante la desgracia que somos impotentes para evitar, el íntimo dolor que por ello nos afecta y nuestra impotencia ante la muerte;

3) cierto *anhelo de salvación* brotado de la conciencia de nuestra insuficiencia, que nos impulsa a buscar el apoyo y la seguridad de nuestro ser fuera de nosotros, ya que en nosotros mismos no lo podemos encontrar;

4) coronando nuestros íntimos sentimientos de insuficiencia, y nuestro anhelo de salvación, y en una forma más sublime y elevada, menos egoísta por así decirlo, sentimos también una profunda *tendencia hacia lo absoluto*; algo nos lleva a verlo dondequiera, especialmente en los momentos culminantes de nuestra vida;

5) la conciencia de nuestra *responsabilidad moral* nos lleva también a ligarla a un ser ante el cual debemos ser responsables;

6) finalmente, precediendo todos estos aspectos que nos llevan hacia Dios, acompañándolos siempre y coronándolos con una misteriosa pero verdadera confirmación, dándoles eficacia y vida, está *el mismo tocar o incluír inmediato*

de Dios en el alma, haciéndole sentir su presencia, incitándola, iluminándola y mostrándose a sí mismo a ella en manera confusa, para que no lo vea con inmediata claridad, pero suficientemente eficaz para impulsarla a que lo busque hasta encontrarlo.

Todos estos caminos convergen hacia el mismo punto de la divinidad, y todos ellos llevan a la vez al alma hacia Dios como diversos lazos que la unen dándose mutuamente la firmeza y solidez que cada uno de ellos no podría por sí solo conseguir.

Concluímos, pues, que a nuestra certeza de la existencia de Dios contribuyen prácticamente no las pruebas racionales por sí solas, ni las pruebas de intuición inmediata por sí solas, ni la prueba del sentimiento y de las tendencias por sí sola, sino que todas ellas juntas determinan nuestra adhesión clara, consciente y segura a la verdad de la existencia de Dios.

EL CASO DEL ATEÍSMO. — Naturalmente que ocurre preguntar por qué algunos no admiten la existencia de Dios. Es un problema que con frecuencia se propone con el fin de debilitar el valor de las pruebas, en especial de las racionales, para probar la existencia de Dios. Sin embargo, la explicación de ello no debemos hallarla en las pruebas mismas, que en sí tienen tanta o más validez que otras admitidas comúnmente para probar otras verdades científicas, de orden histórico, o de la vida cotidiana, sino que la causa o explicación del ateísmo teórico y práctico de una parte de los hombres debemos buscarla en la misma naturaleza humana.

Verdaderamente el hombre es un ser misterioso. Es difícil comprenderlo plenamente. La contradicción parece vivir en él, y la mezcla de lo bueno y de lo malo, de lo sublime y de lo detestable, resulta una característica del espíritu humano. Por eso se nos presenta frecuentemente tan incomprensible, tan rara y contradictoria la humanidad. Esto su-

cede también a propósito de la existencia de Dios, y de la religión. Hay hombres reacios naturalmente a admitir la existencia de Dios y la vida religiosa. Verdaderamente el hombre en general, la inmensa mayoría de los hombres, más aún, creemos que absolutamente todos los hombres, sienten una intensa tendencia hacia Dios. Pero junto con esa tendencia hacia arriba hay también en el hombre, ciertamente con menos fuerza, algo así diríamos nosotros como un eco o una reacción lejana, furtiva, que insensiblemente se quiere introducir, de ateísmo, de irreligiosidad y de perversión. El hombre misterioso tiende hacia Dios con gran fuerza, y, al mismo tiempo, tiene también en su interior algo que parece como quererlo apartar de Dios, como quererlo aislar y aun ponerlo frente a Dios. No queramos interpretar esto siempre en el plano de una mayor laxitud moral de vida, sino simplemente en el plano de una cierta tendencia o aspiración del hombre a querer bastarse a sí mismo, y que solamente se desengaña ante la certeza de su impotencia para ello. Por eso precisamente en las grandes desgracias, cuando el hombre siente toda la inmensa realidad de su impotencia y de su insuficiencia, es cuando más fácilmente ocupa su posición delante de Dios. Mientras esto no sucede, tiene siempre un aire de optimismo individual que parece darle la sensación de que se basta a sí mismo y de que no necesita de Dios. Es tentador bastarse a sí mismo y fácilmente los argumentos de la existencia de Dios resultan pálidos cuando nuestro interés está dirigido en una orientación contraria. Ésta parece ser la realidad que mantiene a algunos hombres fuera de la órbita de Dios y de la religión, bastándose ellos a sí mismos.

Pero esto ¿cómo es posible? Si en realidad Dios existe y tiene el señorío y el dominio absoluto del hombre, era natural que lo primero que le exigiese y que quisiera asegurar fuera la aceptación de su propia existencia. Y sin embargo no ha sido de esta manera. Creemos que Dios ha

querido tratar con tal delicadeza al hombre, que le haya dado lugar aun a cierta "libre opción" para decidir su propia actitud ante la divinidad, aun en orden a admitir su existencia. No ha querido forzarle con una evidencia deslumbrante. Se ha contentado con darle los datos suficientes, la luz más que suficiente para que pueda ver a Dios, pero le ha dejado una cierta neblina a través de los argumentos, a fin de que el mérito de la aceptación de la existencia misma de Dios sea mayor por parte del hombre. No debemos extrañarnos: lo mismo sucede con las verdades más elementales del orden moral. Tal vez podría también pensarse en que en esta forma la responsabilidad de aquellos que niegan la existencia de Dios es mucho menor, aunque no deje de ser grande. En todo caso, esto nos explica o nos da a conocer el respeto con que Dios se acerca al hombre, dejando intacta su libertad, sin duda para que librado más a su propia iniciativa, pueda Dios apreciar mejor el valor del hombre que se acerca a él.

Sección segunda

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN SOBRENATURAL

Introducción: Dificultad del problema

La filosofía de la *religión natural* es relativamente fácil, porque el filósofo recibe siempre la impresión de que está pisando su propio terreno; de que se encuentra en su propia casa, estudiando objetos que le son connaturales y hasta cierto punto familiares. Pero la filosofía de la *religión sobrenatural* tiene dificultades especiales, pues parece que lo sobrenatural se escapa de las redes de la filosofía. Filosofía del arte, filosofía de la cultura, filosofía del lenguaje, etc.,

etc., las comprendemos fácilmente. Pero cuando hablamos de *filosofía de la religión sobrenatural* tropieza nuestra inteligencia con un elemento que parece de suyo suprafilosófico, y sin duda que existen caracteres suprafilosóficos por los que la misma religión sobrenatural *parece* simplemente incompatible con la filosofía. Y este elemento sobrenatural es *esencial* al objeto que estudiamos, por lo que resulta, a primera vista, una incompatibilidad *esencial* entre la filosofía y la religión sobrenatural, y contradictoria la expresión "filosofía de la religión sobrenatural".

Sin embargo, todo aquello que en alguna manera afecta al hombre debe ser objeto de la filosofía, porque, digámoslo ya desde un comienzo, el hombre es *esencialmente filósofo*, es decir, conocedor por su inteligencia y por su razón natural, y no puede admitir nada que sea contra su naturaleza, nada que sea antirracional y antinatural para él. De aquí resulta que, si lo que se presenta como sobrenatural no tiene algún punto de conexión con la naturaleza y la razón del hombre, si no tiene un puente que pueda tenderse entre lo natural y lo sobrenatural, entre la razón y la revelación, no es posible, en manera alguna, que lo sobrenatural tenga acceso al campo de la naturaleza humana, no puede tener un punto de inserción en dicha naturaleza, y, por lo tanto, no puede ser razonablemente admitido por el hombre.

He aquí, pues, el problema que el filósofo debe estudiar y resolver: *si lo que se presenta como sobrenatural puede tener una razonable comunicación con el hombre*, un punto de inserción en la naturaleza humana, o, en otras palabras, si también en lo sobrenatural es posible hallar una estructura o una base racional o filosófica. Tal es la misión que corresponde a la filosofía de la religión sobrenatural.

Podemos distinguir cuatro actitudes del filósofo frente a la religión sobrenatural: *el puro racionalismo filosófico, el dogmatismo teológico, el deísmo y el teísmo.*

1. EL RACIONALISMO FILOSÓFICO

El racionalismo filosófico, aun cuando excluye, lógicamente al menos, la religión natural, principalmente tiene ante la vista la exclusión de toda religión sobrenatural. La tendencia característica del racionalismo es una identificación de la filosofía con la religión, no porque la filosofía sea religión, sino porque *propiamente* no se puede hablar de religión. Efectivamente, toda religión, y principalmente la religión sobrenatural, supone un elemento extraño al hombre, del cual éste depende en su ser, en su obrar y en su porvenir. Ahora bien, es una falsa teoría, dice el filósofo racionalista, el suponer que el hombre ha de esperar su salvación de un Dios distinto del mismo hombre. El principio de salvación es inmanente al hombre mismo, y no debe esperarlo desde afuera. La plena conciencia del filósofo viene a ser la única salvación posible para él. Escuchemos un fragmento característico de uno de los filósofos racionalistas más célebres de nuestros tiempos, León Brunschvicg: "Tal vez, la mejor y única esperanza de salvación para los hombres será que adquieran conciencia de que ellos no pueden ser salvados desde afuera, que ellos no deben descuidar su esfuerzo para existir cada uno por sí mismo, desarrollando lo que ellos poseen de efectivamente universal y divino, el desinterés de una razón verdadera, sobre la que se funda la verdad de un amor que mira al alma y a la libertad de otro".

Evidentemente que en esta hipótesis no hay el más mínimo lugar para una religión sobrenatural, que es en realidad lo que tiene a la vista el escritor. Pero tampoco la hay para la religión natural. El ambiente del párrafo que hemos citado es simplemente de ateísmo o de panteísmo, y ya hemos visto que no es posible propiamente hablar de religión en ninguna de las dos hipótesis. Supuesta la validez

de las pruebas de la existencia de Dios, la hipótesis puramente racionalista no tiene razón de ser, y lo lógico para el filósofo es admitir la existencia de un Dios trascendente, ante el cual su actitud natural será la propiamente religiosa, es decir, la esperanza en un Dios distinto del hombre mismo.

2. El dogmatismo teológico

Hay otra actitud ante el problema de las relaciones entre la filosofía y la revelación, que resuelve en *forma negativa* la coherencia y posibilidad de coexistencia de ambas.

Esta vez no es la filosofía la que absorbe a la revelación, sino que es ésta la que declara incompetente e incompatible a aquélla. La revelación se basta a sí misma, y no solamente no necesita de la filosofía, sino que la filosofía es de suyo insuficiente y aun absurda. Es la falsa ciencia frente a la verdadera ciencia y única ciencia que es la verdad revelada. Algunos de los primeros Santos Padres del cristianismo adoptaron esta actitud como una violenta reacción ante el racionalismo filosófico de ciertos filósofos griegos. Oigamos, por ejemplo, un párrafo del vehemente Tertuliano: "Oh desgraciado Aristóteles, que les enseñó la dialéctica (a los herejes), artífice en construír y destruír, mudable en sus opiniones, apretada en sus conjeturas, inflexible en los argumentos, engendradora de disputas, molesta aun para sí misma, que todo lo retracta para no tratar perfectamente nada... ¿Qué tienen que ver Atenas y Jerusalén? ¿Qué la Academia y la Iglesia? ¿Qué los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del Pórtico de Salomón, el cual había enseñado que hay que buscar al Señor con simplicidad de corazón (Sap. I, 1). Allá se las arreglen los que han inventado un cristianismo estoico y platónico y dialéctico. Nosotros no tenemos necesidad de tales curio-

sidades, después de Jesucristo, ni de su investigación, después del Evangelio.

"Cuando creemos ya no deseamos creer nada más, pues lo primero que creemos es que no hay nada más fuera del creer" (Tertuliano, *Opera.* L. *De praescriptionibus,* c. VIII. Mign L., 2, cols. 19-20).

Evidentemente que esta actitud es una exagerada reacción de resentimiento contra la filosofía griega, que desborda los límites razonables, fruto de un amor poco ordenado a la misma revelación. Pero es ante todo la verdad la que nos tiene que salvar, dando a la filosofía lo que le pertenece y a la revelación lo que es propio de ella. Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

3. EL DEÍSMO

La tercera actitud posible ante la religión sobrenatural supone la existencia de Dios, y hasta del Dios personal; admite también la religión natural y el culto, pero en absoluto rechaza como antifilosófica la posibilidad de una religión sobrenatural. Es, pues, la posición que lógicamente debemos estudiar, después de hecho un análisis filosófico en el orden natural.

La corriente filosófica que de una manera explícita y más sistemática ha admitido por una parte la existencia de Dios y de la religión natural, pero ha negado por otra la posibilidad de la religión sobrenatural, es el *deísmo.* Conocida es la corriente racionalista del siglo XVIII, cuyos principales representantes fueron los enciclopedistas, Voltaire, Diderot, D'Alembert, y que Rousseau sintetizó brevemente en el capítulo de su *Emilio* titulado *La confesión de fe del cura saboyano.* Ninguna mejor y más clara exposición del deísmo y de sus fundamentos o ataques contra el sobrenaturalismo que la que ha escrito Rousseau en ese capítulo.

Viene a decir, en resumen, que cree muy razonable el admitir la existencia de Dios y de la religión natural. Pero que toda religión sobrenatural, todo lo que sean *misterios* para el hombre, la posibilidad misma de una revelación, y mucho más de los milagros como criterio de la revelación, es simplemente *indemostrable*, además de ser perfectamente *inútil* para el hombre.

Un análisis detenido de este capítulo nos viene a presentar a Dios como *incomunicado* con los hombres; solamente puede comunicarse con ellos por medio de la naturaleza. Es éste el único lenguaje divino. Pero una expresión libre de Dios ante la humanidad le es simplemente imposible, no pudiendo Dios "hablar" verdaderamente a los hombres para manifestarles su voluntad, sus designios, su ciencia, sus misterios en manera alguna.

Rousseau rechaza la posibilidad de los milagros, que es el único medio que al hombre le quedaría de conocer la voluntad explícita de Dios, fuera de las leyes de la naturaleza. En realidad el principal fundamento por que Rousseau viene a rechazar la posibilidad de los milagros es la negación de la *causalidad natural*, en la misma manera que lo hizo Hume. Pero de aquí resulta que Dios, con todo su poder, con toda su ciencia, y con toda su sabiduría, queda como encerrado en una cárcel oscura, imposibilitado de comunicarse con el hombre.

Ya *a priori* parece un Dios muy pobre el que se halla en tal imposibilidad; en un grado de inferioridad respecto de los hombres mismos, que pueden comunicarse entre sí. ¿Es posible que Dios no tenga cómo expresar a un hombre su manera de sentir? ¿Que Dios se halle en absoluta incomunicación con el mundo? Esto es directamente contra el atributo de un Dios providente, de su dominio sobre la naturaleza y especialmente sobre los seres racionales.

Pero la inconsistencia fundamental del deísmo viene a favorecer más aún a las teorías teístas, es decir, a la filosofía

que admite como posible la existencia de una religión sobrenatural. Cuando el filósofo llega a demostrar la posibilidad de una religión sobrenatural, y sobre todo los criterios con que de hecho puede llegar a *controlarse* la existencia de dicha revelación, podemos decir que ha hallado el verdadero puente para pasar de la razón a la revelación, y, por lo tanto, que ha podido hallar una *filosofía de la religión sobrenatural*. ¿Será esto posible? He aquí lo que sostiene el *teísmo*. Vamos a exponer a grandes rasgos los pasos por los que, según el teísmo, puede y debe llegar el filósofo, *sin perder su dirección filosófica* (esto es esencial), a la comprobación de la posibilidad y aun del hecho, en caso de que se presente, de la existencia de una religión sobrenatural. Hemos expuesto ampliamente en otro estudio este proceso, que juzgamos de sumo interés para la filosofía. En realidad es la opción que se presenta al filósofo, de o bien dejar algún día de ser filósofo para convertirse en un ciego creyente, o de poder compaginar su actitud filosófica con la aceptación de una religión sobrenatural.

Vamos a seguir al filósofo en su investigación de la estructura filosófica de una religión sobrenatural. Notemos que el método que debemos seguir es estrictamente filosófico, es decir, que se adopta la actitud de un filósofo, quien ignora por completo la existencia y aun la esencia misma de una religión sobrenatural, y al que se le van presentando diversas hipótesis o momentos, que él debe juzgar *con su propia razón natural* y desde el punto de vista *puramente filosófico*. Por lo tanto, nunca llega el filósofo a dejar de serlo, y sin embargo, en un momento dado, el filósofo tiene entre sus manos una religión sobrenatural. Después de poseída la religión sobrenatural, deberá el filósofo estudiar las consecuencias que de ella proceden, y sólo entonces vendrá la actitud del "creyente", la cual será también filosófica en sus fundamentos. Ya San Pablo, en los principios del cristianismo (la religión más característicamente sobrena-

tural, y la que propone misterios y dogmas más definidos), insistía en que la fe debía ser un asentimiento racional, "obsequio racional".

4. ESTRUCTURA RACIONAL DE UNA RELIGIÓN SOBRENATURAL: EL TEÍSMO

1. *Existencia de un Dios personal y de los hombres como seres individuales y libres.* Evidentemente que este momento racional es del resorte exclusivo de la filosofía, según hemos visto al hablar de la religión natural.

2. *Reconocimiento de la excelencia propia de Dios.* Es evidente que Dios es un ser de mayor excelencia que el hombre. La superioridad excepcional de Dios debe abarcar, como hemos visto, su perfección intelectual (inteligencia máxima), su perfección moral (veracidad perfectísima), su perfección activa (potencia suma): todas estas perfecciones las admite el filósofo solamente como fruto de su propia investigación, es decir, que es su propia razón la que juzga acerca de ellas.

3. *El hombre debe a Dios la obediencia y el respeto* que piden la superioridad divina sobre el hombre, y la dependencia humana del hombre respecto de Dios. También este momento es del resorte propio de la filosofía y de la religión natural.

4. Supuestos los momentos racionales anteriores, es evidente que *en la hipótesis de que Dios manifestara al hombre su voluntad* acerca de la forma concreta en que desea recibir el homenaje debido por parte del hombre, es lógico que éste se lo deba prestar, en virtud de la obediencia que lo une a Dios. Dios en este caso no ha hecho sino *con-*

cretar sus relaciones con el hombre, lo que ha dado origen para una forma de culto o de religión particular, determinada *inmediatamente* por Dios, es decir, "sobrenatural".

5. *¿Cuál es la actitud que debería asumir el filósofo en el caso en que Dios se comunicara con él manifestándole alguno de los conocimientos que Dios tiene, o de sus propósitos y designios acerca del hombre?* Es evidente que éste, una vez que le conste con certeza que en realidad es Dios quien se le ha comunicado, dándole a conocer su ciencia sobre algún punto determinado, debe admitir aceptándolo como verdadero lo que Dios le hubiere comunicado, o, hablando en términos técnicos, lo que Dios le hubiere *revelado*.

Esto es lo que piden, racionalmente hablando, la infalibilidad de Dios, por una parte, y la veracidad absoluta del mismo, por otra, de las cuales hablamos en el segundo momento racional.

6. *La posibilidad de una verdad sobrenatural.*

Lejos de coartar el movimiento de la razón, o el ámbito de la ciencia humana, Dios, al intervenir directamente, no puede hacer sino dirigirla, ayudarla, elevarla al conocimiento de objetos que estaban fuera del alcance humano, y sólo asequibles a la mirada infinita de Dios. ¿O es que puedo suponer prudentemente que la ciencia de Dios no va más allá de la mía? Basta estudiar un poco la historia de la filosofía, plano en el que el hombre actúa en estado de máxima reflexión y autoconciencia, para comprobar la inmensa limitación de la razón humana. No es necesario recurrir a la vida cotidiana de especulación vulgar o semirreflexiva de los hombres, en que tan frecuentes son los errores humanos. ¡Qué trabajoso es el movimiento científico, individual y colectivo, de los hombres, hacia una verdad total! Si Aristóteles dice, en el libro 2º de la *Metafísica*, que nues-

tra inteligencia está ante los primeros principios, de suyo evidentísimos, como los ojos del murciélago ante el fulgor del sol, esto es, oscurecida; ¿qué sucederá tratándose de Dios, primer principio por excelencia, ser infinito, tan remoto de nuestros sentidos?

7. *Actitud filosófica frente a un choque entre lo que yo tengo por ciencia y la revelación.* En la hipótesis de que surja una contradicción entre la ciencia que yo obtengo directamente por mi razón, y la que me viene inmediatamente de Dios por la revelación, debo elegir, racionalmente hablando, aquel extremo *en que sean menores las posibilidades del error*: ahora bien, la posibilidad del error en Dios es nula; en mí, en cambio, es notoria; no cabe duda, pues, que o yo me equivoco en mi parecer, o me equivoco acerca del hecho de la revelación. La teoría de la doble verdad, según la cual lo que es verdadero en filosofía puede ser falso en teología y viceversa, no es posible, pues la verdad no puede ser opuesta a la verdad, y la realidad no puede ser opuesta a sí misma. Los planos de la realidad natural y de la sobrenatural no son planos contradictorios sino diferentes, y ambos coinciden en formar parte de la realidad total existente.

8. *Respeto de Dios ante el fallo de la razón.* Es muy de notar para el filósofo, que la existencia o el hecho de la revelación, así como los criterios para comprobar su autenticidad, son del resorte exclusivo de la razón; efectivamente, no es la revelación la que se demuestra a sí misma, su propia existencia y autenticidad, sino que la existencia misma de la revelación y su autenticidad son requisitos previos para que podamos darle el visto bueno y admitir razonable y válidamente su contenido. Demostrar la legitimidad de la revelación por ella misma, sería un círculo vicioso imperdonable filosóficamente.

9. *Respeto de Dios hacia la inteligencia humana.* He aquí lo que podríamos llamar momentos racionales de cualquier religión revelada. Son todas *hipótesis racionales*; es decir, apreciaciones con que desde la ribera estrictamente filosófica juzgamos las posibilidades racionales por las que deben mutuamente regirse la revelación y la razón. Es la razón la que tiende el puente por el que llega hasta la humanidad el dogma revelado; es ella misma la que le da su "visto bueno" y le ha de poner el estampillado de "razonable", "concorde con la filosofía"; razonable y concorde con la filosofía, porque: 1º) no es evidentemente absurdo; 2º) y está probado que es de Dios; luego. . ., 3º) puede y debe circular, para que pase a influír en el hombre, a ejercer sobre él la autoridad que le corresponde.

Es notable el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: le presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente las justifican), y sólo *después* de reconocidas éstas libremente por el hombre, actúa nuevamente Dios sobre el plano natural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, en la misma filosofía simplemente humana, *el punto de inserción de un orden sobrenatural*, revelado.

Hemos resumido, y en parte trascrito, el análisis que en otra oportunidad realizamos de los momentos racionales o filosóficos de una religión revelada. Ellos demuestran que *es posible una religión sobrenatural y que ella se puede justificar a la luz de la filosofía.* No ha de renunciar el filósofo a su naturaleza ante la teología, sino que permaneciendo filósofo puede y debe llegar hasta la posibilidad y la demostración de la existencia de una religión sobrenatural. He aquí la solución positiva de una filosofía de la religión sobrenatural, en que aparece una coherencia y armonía fundamental entre la filosofía y la revelación.

Apéndice

ALGUNOS TEXTOS

Plotino

(Traducimos a continuación uno de los textos culminantes del maestro del neoplatonismo, y uno de los casos más característicos de la unión entre la religión y la filosofía, y su culminación en un estado místico, aun fuera de la religión cristiana. El texto siguiente no deja de tener gran afinidad con textos parecidos de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz. Está tomado del *Tratado de la belleza*).

La belleza absoluta: Dios

Es necesario, pues, remontarse hacia el bien, hacia el cual tienden todas las almas. Si uno lo ha visto sabe lo que yo quiero decir y en qué sentido es él hermoso. Como bien él es deseado y el deseo tiende hacia él; pero sólo lo consiguen aquellos que se remontan hacia la región superior, se vuelven hacia él y se despojan de los vestidos que ellos han tomado en su descenso, a la manera como los que suben hacia los santuarios de los templos deben purificarse, dejar sus antiguos vestidos y subir sin ellos; hasta que, habiendo abandonado, en esta subida, todo aquello que era ajeno a Dios, se ve solamente en su aislamiento, su simplicidad y

su pureza, el ser de quien todo depende, hacia quien todo mira, por quien es el ser, la vida y el pensamiento; porque él es causa de la vida, de la inteligencia y del ser.

Si uno lo ve, si llega a ver este ser, ¡qué amor y qué deseos no sentirá, queriendo unirse a él! ¡Qué admiración acompañada de qué placer! Porque aquel que no lo ha visto todavía, puede tender hacia él como hacia un bien; pero es propio de aquel que lo ha visto amarle por su bondad, y ser lleno de espanto y de placer; vivir en un benéfico estupor, amarlo con un verdadero amor con deseos ardientes; burlarse de los otros amores y menospreciar en adelante las pretendidas bellezas; esto es lo que experimentan todos aquellos que han vuelto a encontrar las formas divinas o demoníacas; ya no admiten jamás la belleza de otros cuerpos. ¿Qué creemos nosotros que ellos experimentarían si vieran el bien en sí, en toda su pureza, no aquel que está oprimido por la carne y el cuerpo, sino aquel que por ser enteramente puro está por encima de la tierra y del cielo? Todas las otras bellezas son adquiridas, con mezcla de fealdad, y de ninguna manera primitivas; y todas ellas provienen de él. Si, pues, uno lo ve, aquel que provee de belleza a todas las cosas, pero que la da quedándosela en sí mismo, y que no recibe nada en sí; si uno, pues, permaneciera en esta contemplación gozando de él, ¿qué belleza le faltaría todavía? Porque es él la verdadera y la primera belleza, que embellece a sus propios amantes y los hace dignos de ser amados. Aquí se impone al alma la más grande y la suprema lucha por la cual ella hace todo su esfuerzo, a fin de no quedarse sin parte alguna en la mejor de las visiones; si ella llega a verlo es feliz, gracias a esta visión de bienandanza; el que no la llega a encontrar es el verdaderamente desgraciado. Porque aquel que no encuentra hermosos los colores o bellos los cuerpos no es más desgraciado que aquel que no tiene el poder, la magistratura o la realeza; el desgraciado es aquel que no encuentra el bien, y sólo él;

para obtenerlo es necesario dejar a un lado los reinos y la dominación de toda la tierra, del mar y del cielo, si, gracias a este abandono y a este menosprecio, puede uno volverse hacia él para verlo.

¿Cuál es, pues, este modo de visión? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo verá uno esta inmensa belleza que queda en cierta manera en el interior de los santuarios y que no se adelanta hacia fuera para no dejarse ver de los profanos? Que aquel que pueda vaya, pues, y la siga hasta su intimidad; que abandone él la visión de los ojos y no se vuelva hacia el brillo de los cuerpos que él admiraba antes. Porque si se ven las bellezas corporales no es necesario correr hacia ellas, sino saber que ellas son imágenes, trazos y sombras; y es necesario huír hacia la belleza, de la cual ellas son imágenes. Si se corre hacia ellas para alcanzarlas como si ellas fueran reales, sería uno como el hombre que quiso tomar su hermosa imagen reflejada sobre las aguas (como una fábula, según creo, lo da a entender); habiéndose arrojado hacia el fondo de la corriente, desapareció; lo mismo sucede a aquel que se apega a la belleza de los cuerpos y no la abandona; no son ciertamente los cuerpos, sino su alma, la que caerá en las profundidades oscuras y funestas para la inteligencia, donde él vivirá, con las sombras, ciego, en el infierno. Huyamos, pues, hacia nuestra querida patria, he aquí el verdadero consejo que se nos podría dar. Pero, ¿cuál es esta lucha? ¿Cómo remontarnos hacia ella? Como Ulises, que escapó, según se dice, de la maga Circe y de Calipso, es decir, que no consintió en quedarse con ellas, a pesar de los placeres de los ojos y de todas las bellezas que él encontraba. Nuestra patria es el lugar de donde nosotros venimos, y nuestro padre está allá abajo. ¿Qué son, pues, este viaje y esta huída? No es con los pies con lo que debemos realizarla; porque nuestros pasos nos llevan siempre de una tierra a otra; no debemos prepararnos ningún carruaje y ningún navío; sino que es necesario cesar de mirar, y

cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra, y despertar esta facultad que todo el mundo posee, pero de la cual pocos hacen uso.

AVERROES

La providencia de Dios

Fragmento del *Compendio de metafísica* de Averroes. Tratado IV, nº 78-80. Traducción del árabe por Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, 1919.

Como esta serie ordenada de movimientos existe participada en los planetas, en tanto en cuanto entienden la esencia de sus principios, a la vez que éstos la participan del primer principio, que es Dios (sea ensalzado), síguese que la providencia primera que existe en nosotros es la de Dios (sea bendito y ensalzado), quien es causa de [todo] lo que habita en la tierra. Todo bien puro, que aquí exista, procede de Él y es querido por su voluntad; en cuanto a los males, como son [por ejemplo] la corrupción, la decrepitud, las enfermedades y otras [cosas por el estilo], están motivados por la necesidad de la materia. La razón de que esto sea así estriba en que, en cuanto a la existencia de estos [males], no cabe más que uno de estos dos casos: o que no existan esas cosas a las cuales va inherente el mal (lo que sería un mal mayor), o que existan en ese estado, ya que no son capaces de una existencia mejor. La utilidad del fuego, por ejemplo, es indiscutible; y [sólo] de una manera accidental ocurre que destruya muchos animales y plantas. Sin embargo, fíjate, en [cuanto a] la providencia de los animales, cómo se les ha dado el sentido del tacto, sin el cual no serían de suyo susceptibles de que [la providencia] los librase de los seres sensibles que los destruyen. Del mismo modo ha sido dado a cada una de las especies de

animales [todo] aquello que [tienda a] preservar su existencia de seres que [puedan] destruírlos; lo cual es una prueba evidente de la existencia de una providencia sobre las cosas que hay aquí [en la tierra]. Por eso, si examinas atentamente lo referente a la mayor parte de los animales, verás que no es posible que existan, sin que se den aquellas cosas que [puedan] conservar su existencia. Donde se ve esto más claramente es en el hombre, pues éste, a no ser por el entendimiento, no podría existir todo el tiempo [que le corresponde]. De aquí el que, en nuestro sentir, dichos principios conozcan, en la forma que lo hacen, los males aquí existentes, y que llegue a darnos su providencia, no sólo la existencia, sino también [todo] aquello que [tienda] a preservar nuestra existencia de lo que puede destruírla.

Alejandro[1] piensa que la afirmación de los que dicen que la providencia se extiende a todas las cosas particulares, como creen los del Pórtico, es también de todo punto errónea. En efecto, si la providencia en dichos [principios] se origina de que están dotados de conocimiento (según se ha dicho antes), no pueden tener conocimientos particulares nuevamente adquiridos, sobre todo siendo [tales principios] infinitos. Además, tal afirmación hace necesariamente injusta a la divinidad, pues si ésta llegara hasta regir [o gobernar] individuo por individuo[2], ¿cómo, a pesar del tal gobierno, [pueden] ser afectados de males? [Y al hablar de males], me refiero a aquellas especies [de mal] que pueden no sobrevenir al individuo; pues, en cuanto a los males necesarios, quizá no haya nadie que niegue que el hecho de que afecten al individuo proviene de parte de Dios. Por su lado, los que tienen tal opinión con respecto a la providencia, creen que todas las cosas son posibles para Dios;

1 Alejandro de Afrodisia, comentador de Aristóteles (I. Q.).

2 Sin embargo, el dominio absoluto y universal de Dios pide que su providencia se extienda hasta lo más particular de los seres (I. Q.).

de lo cual se sigue necesariamente que le hacen injusto. Además, es en gran manera evidente que todas las cosas no son posibles, pues no es posible que lo corruptible [por ejemplo] sea eterno, ni tampoco que lo eterno sea corruptible; como no lo es que los ángulos de un triángulo sean iguales a cuatro rectos, o que los colores lleguen a ser objeto del oído; tales afirmaciones son en extremo perjudiciales a la ciencia humana.

En cuanto a los que creen alegar una prueba en favor de tal [opinión, diciendo] que las acciones de Dios no pueden ser calificadas de injustas, antes el bien y el mal guardan con respecto a Él una misma relación, esos tales afirman una cosa completamente extraña a la naturaleza del ser que es extremadamente bueno; según eso, no habría nada que fuese bueno en sí mismo sino por suposición; ni tampoco malo por esencia; pudiendo cambiarse el bien en mal y el mal en bien; con lo cual nada habría que fuera absolutamente verdadero; hasta el punto de que ensalzar y adorar al [Ser] primero fuese un bien sólo por suposición, siendo posible que todo bien consistiese en abandonar su culto y en apartarse de la creencia de que debe ser honrado: sentencias todas éstas semejantes a las de Protágoras. Mas ya acabaremos de hacer patente la enormidad que envuelven [tales opiniones] en el tratado que, Dios mediante, seguirá a éste.

J. H. Newman (1845-1890)

Creemos serán de especial interés los fragmentos que trascribimos, como ejemplo de uno de los grandes filósofos de la religión, que, siendc católico, no utiliza, aunque los crea en sí válidos, los argumentos metafísicos o racionales, para llegar hasta Dios, sino que marcha por un camino más existencialista.

Existencia de un Dios

Hay un Dios, con tal Naturaleza y tales Atributos.

Digo "tal" y "tales" porque, mientras no explique lo que quiero decir con "un solo Dios", empleo palabras que pueden significar cualquier cosa, o nada. Puedo querer decir una mera *anima mundi*; o bien un principio inicial que estuvo una vez en acción, y ya no lo está; o bien la humanidad colectiva. Hablo, pues, del Dios de los teístas y de los cristianos: un Dios que es numéricamente Uno, que es Personal; el Autor, Sustentador y Perfeccionador de todas las cosas, la vida de la Ley y del Orden, el Gobernador Moral; Uno que es Supremo y Único; igual a Sí mismo, diferente de todas las cosas fuera de Él, las cuales no son más que sus criaturas; distinto de ellas, independiente de todas ellas; Uno que existe por Sí mismo, absolutamente infinito, que ha sido siempre y siempre será, para quien nada es pasado ni futuro; que es toda perfección, y la plenitud y arquetipo de toda posible excelencia, la misma Verdad, Sabiduría, Amor, Justicia y Santidad; Uno que es Omnipotente, Omnisapiente, Omnipresente, Incomprensible. Éstas son algunas de las peculiares prerrogativas que yo atribuyo incondicionalmente y sin reservas a ese gran Ser que llamo Dios.

Siendo esto lo que los teístas quieren significar cuando hablan de Dios, se admite sin dificultad que su asentimiento a esta verdad es lo que he llamado un asentimiento nocional. Es un asentimiento que se desprende de actos de inferencia y de otros ejercicios puramente intelectuales; y es un asentimiento a un largo desarrollo de predicados, correlativos entre sí, o por lo menos íntimamente relacionados unos con otros, dispuestos como sobre un papel, de la misma manera como podemos trazar el mapa de un país que no hemos visto nunca, o construír tablas matemáticas, o dominar los mé-

todos de investigación de Newton o Davy, sin ser nosotros mismos geógrafos, matemáticos o químicos.

Hasta aquí es claro, pero sigue la pregunta: ¿Puedo llegar a algún asentimiento de la presencia de Dios más vívido que aquel que es dado meramente por nociones del entendimiento? ¿Puedo entrar con un conocimiento personal dentro del círculo de las verdades con las cuales se construye este gran pensamiento? ¿Puedo elevarme a lo que he llamado una aprehensión imaginativa? ¿Puedo creer como si viera? Dado que tan alto asentimiento requiere una experiencia presente o memoria del hecho, a primera vista parecería que la respuesta debiera ser negativa, pues ¿cómo puedo asentir como si viera mientras no haya visto?, y nadie en esta vida puede ver a Dios. Sin embargo, creo que es posible un asentimiento real y paso a demostrar cómo...

Presumo, pues, que la conciencia tiene un legítimo lugar entre nuestros actos mentales, y esto con tanta verdad como los actos de la memoria, del razonamiento, de la imaginación, o como el sentido de lo bello; y que así como hay objetos que presentados a la mente la mueven a sentir pena, pesar, alegría o deseo, así también hay cosas que excitan en nosotros la aprobación o la censura, y a las cuales en consecuencia llamamos buenas o malas; y que éstas, cuando las experimentamos en nosotros mismos, despiertan ese sentimiento específico de placer o dolor que recibe el nombre de buena o mala conciencia. Admitido esto, trataré de mostrar que en este sentimiento especial que sigue a la comisión de lo que llamamos bueno o malo yacen los elementos para la aprehensión real de un Divino Soberano y Juez...

Y más aún, como consecuencia de esta prerrogativa de dictar y ordenar, que le pertenece por esencia, la conciencia tiene una íntima influencia sobre nuestros afectos y emociones moviéndonos a reverencia y terror, a esperanza y

temor, especialmente a temor, sentimiento que es extraño generalmente no sólo al gusto sino aun también al sentido moral, excepto como consecuencia de asociaciones accidentales. Ningún temor siente quien reconoce que su conducta no ha sido bella, aunque pueda sentirse íntimamente mortificado si tal vez ha perdido por eso algún beneficio; pero si ha sido arrastrado a cualquier clase de inmoralidad tiene un vivo sentido de responsabilidad y culpa, aunque el acto no sea ofensa alguna contra la sociedad, sentimiento de pena o aprensión aun cuando el acto pueda en el momento serle útil —de compunción y pesar, aunque en sí mismo el acto sea muy agradable—; de confusión en su rostro, aunque pueda no haber tenido testigos. Estas diversas perturbaciones de la mente que son características de una mala conciencia y que pueden ser muy considerables: autorreproche, profunda vergüenza, remordimiento obsesionante, terror glacial ante la perspectiva del futuro; y sus contrarios cuando la conciencia es buena, no menos reales aunque no tan violentos: autoaprobación, paz interior, alegría del corazón y otras cosas semejantes; estas emociones, pues, establecen una diferencia específica entre la conciencia y el sentido moral, suponiendo que estos dos no fueran aspectos de un solo y mismo sentimiento, que se ejercita sobre un mismo objeto.

Lo dicho basta en cuanto a los fenómenos característicos que presenta la conciencia, y no es difícil establecer lo que ellos significan. Me remito una vez más a nuestro sentido de lo bello. Este sentimiento se alcanza por un goce intelectual, y es independiente de todo lo que sea de la naturaleza de la emoción, excepto en un caso, a saber: cuando el objeto que lo excita es un objeto personal; es en este caso cuando el tranquilo sentimiento de admiración se convierte en la turbulencia del afecto y de la pasión. También la conciencia, considerada como un sentido moral, como un sentimiento intelectual, es un sentimiento de admiración y

de disgusto, de aprobación y de censura; pero la conciencia es algo más que un sentimiento moral: es siempre lo que el sentimiento de lo bello es solamente en algunos casos, es siempre emocional. No es de extrañar entonces que contenga siempre lo que aquel sentimiento contiene sólo a veces, es decir, que implique siempre el reconocimiento de un objeto viviente, hacia el cual está dirigida. Las cosas inanimadas no pueden excitar nuestros afectos; éstos se refieren a las personas. Si, como en este caso, sentimos responsabilidades, nos sentimos avergonzados, asustados, al desoír la voz de la conciencia, esto implica que hay Alguien ante quien somos responsables, ante quien nos avergonzamos, cuyos derechos sobre nosotros tememos. Si cuando obramos mal sentimos el mismo pesar lleno de lágrimas, con dolor de corazón, que nos invade cuando se ofende a una madre; si cuando obramos bien gozamos de la misma luminosa serenidad de espíritu, la misma suave y deliciosa satisfacción que experimentamos cuando recibimos elogios de un padre, es porque ciertamente tenemos dentro de nosotros la imagen de alguna persona hacia la cual se dirige nuestro amor y nuestra veneración, en cuya sonrisa hallamos nuestra felicidad, por quien suspiramos, hacia quien dirigimos nuestras súplicas, cuya ira nos turba y nos consume. Estos sentimientos son en nosotros de índole tal que requieren como causa excitante un ser inteligente: no cobramos afecto a una piedra, ni sentimos vergüenza ante un caballo o un perro; no sentimos remordimiento o compunción por quebrantar una ley meramente humana; sin embargo, es el caso que la conciencia excita todas estas penosas emociones: confusión, presentimientos, autocondenación; y que por otra parte derrama sobre nosotros una profunda paz, un sentimiento de seguridad, una resignación y una esperanza cual no es capaz de dárnoslas un objeto sensible o terreno. "El malvado huye cuando nadie lo persigue"; ¿por qué entonces huye? ¿De dónde proviene su terror? ¿Quién es ése que él ve en la

soledad, en la oscuridad, en lo más recóndito de su corazón? Si la causa de estas emociones no pertenece al mundo visible, el objeto hacia el cual se dirige su percepción ha de ser Sobrenatural y Divino; y así los fenómenos de la conciencia, como un dictado, ayudan a grabar en la imaginación la representación de un Supremo Gobernador, un Juez santo, justo, poderoso, que todo lo ve y retribuye, y que es el principio creador de la religión como el sentido moral lo es de la ética (*A grammar of assent*, P. I, C. V. Trad. de M. M. Bergadá).

El mal en el mundo: El pecado original

Comencemos por el ser de Dios; del cual, como he dicho, tengo tanta certidumbre como de mi propia existencia, aunque cuando intento examinar los fundamentos de esta certidumbre y darles forma lógica, encuentro gran dificultad, tanto en el modo como en la forma. Tiendo mi vista por el mundo de los hombres, y veo una perspectiva que me llena de indecible tristeza. Parece que el mundo ha negado sencillamente esta gran verdad, de la cual todo mi ser se siente tan lleno. Y el efecto que me produce, en consecuencia, necesariamente me conturba de tal manera como si negase mi propia existencia. Si me mirase a un espejo y no viese en él mi rostro, me produciría una sensación parecida a la que siento cuando contemplo este mundo vivo y atareado que no quiere saber nada de su Creador. Ésta es para mí una de las grandes dificultades de esta absoluta y primaria verdad a la cual me estoy refiriendo. Si no fuera por esa voz que habla tan clara en mi conciencia y en mi corazón, yo sería un ateo, un panteísta o un politeísta cuando contemplo el mundo. Hablo de mí solamente. Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos que prueban la existencia de Dios, formados de los hechos generales de la sociedad humana y del curso de la historia; pero esos

argumentos ni me calientan ni me iluminan; no suprimen el invierno de mi desolación, ni hacen brotar los botones, ni crecer las hojas dentro de mí, ni regocijan mi ser moral. La vista del mundo no es más que el pergamino del profeta "lleno de lamentaciones, de llanto y de terror". El considerar el mundo en su largo y ancho, sus variadas historias, las múltiples razas de hombres, sus comienzos, su fortuna, su mutuo alojamiento, sus conflictos; después, su modo de vivir, sus hábitos, gobiernos, formas de culto; sus empresas, sus carreras sin objeto, sus adquisiciones y éxitos debidos al azar, la impotente terminación de cosas duraderas, las prendas débiles y tan rotas de un designio superior, la ciega evolución de lo que viene a ser grandes poderes y verdades; el progreso de las cosas que parece venir de elementos irracionales, no hacia causas finales; la grandeza y la pequeñez del hombre, sus inmensas ambiciones, su corta duración, el telón que oculta su futuro; las desilusiones de la vida, la derrota del bien, los éxitos del mal, el dolor físico, la inquietud de la muerte, el prevalecimiento e intensidad del pecado, las extensas idolatrías, la corrupción, la espantosa irreligión, la condición de toda la raza humana tan terrible y exactamente descrita con las palabras del Apóstol "que no tiene esperanza y vive sin Dios en el mundo": todo esto es una visión que aterra y enloquece y produce sobre el espíritu la idea de un profundo misterio que está absolutamente más allá de toda humana solución.

¿Qué diremos, pues, de este hecho tremendo que trastorna nuestra razón? Sólo puedo contestar que, una de dos, o no hay Creador, o esta sociedad humana está, en realidad, destituída de su presencia. Si yo viese un muchacho bueno e inteligente que presentase las pruebas de una naturaleza refinada; pero arrojado al mundo sin previsión, incapaz de decir de dónde venía, el lugar de su nacimiento y la familia a que pertenecía, debería concluír de todo esto que había un misterio relacionado con su historia y que sería uno de

esos de los cuales, por una cosa o por otra, sus padres están avergonzados. Sólo así me explico la diferencia entre la promesa y la condición de su ser. Así arguyo yo respecto del mundo: Si hay un Dios, puesto que lo hay, la raza humana está envuelta en alguna calamidad original... Esto está fuera de los propósitos de su creador; esto es un hecho, un hecho tan verdadero como su existencia; y así la doctrina de lo que se llama estado original, me parece tan cierta como que el mundo existe y como que existe Dios (*Historia de mis ideas religiosas*, trad. de M. Graña, Ed. Fax, Madrid).

FILOSOFÍA DEL CRISTIANISMO

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA

SONDEO DIRECTO DEL PROBLEMA

PARTE TERCERA

VALORACIÓN DE LAS POSICIONES EXPUESTAS EN LA PARTE PRIMERA

COMPLEMENTO

APÉNDICE

PRÓLOGO
de la primera edición

El título Filosofía del cristianismo, *que lleva el presente estudio, importa un significado muy parecido al que modernamente suele atribuírse a las expresiones* "filosofía del arte", "filosofía de las ciencias", "filosofía del lenguaje", "filosofía de la religión", *etc., etc. En todos estos casos se pretende establecer cuáles son los principios filosóficos que nos explican en último término los constitutivos, leyes y manifestaciones propias de cada una de dichas disciplinas, y en general cuáles son las relaciones teóricas de éstas con la filosofía.*

He aquí lo que hemos querido realizar a propósito del cristianismo, al que ante todo consideramos en su manifestación más estricta y genuina, el catolicismo. Hemos querido investigar si el cristianismo supone también los principios filosóficos, y en qué grado éstos son necesarios para fundamentarlo; cuál es, en una palabra, la base y la estructura filosófica del cristianismo, por la cual éste pueda aparecer plenamente justificado ante la filosofía o la razón: esto entendemos por "filosofía del cristianismo", *por comparación con las expresiones conocidas* filosofía del arte, de las ciencias, *etc. Consideramos así a la religión cristiana, cuya importancia no puede pasar desconocida para el filósofo, como materia de reflexión y estudio para éste, y procuramos descubrir los elementos filosóficos que presupone o*

contiene el cristianismo: el conjunto de esos elementos es la filosofía del cristianismo.

Pero esta misma expresión ha sido a veces utilizada en sentido diverso, que nos parece menos apto y que creemos sería conveniente corregir. Se entiende a veces por filosofía del cristianismo *el sistema filosófico que se ha ido formando bajo el influjo de la religión cristiana. En este caso se considera no al cristianismo desde el punto de vista de la filosofía, sino inversamente, a la filosofía desde el punto de vista del cristianismo. Creemos que sería mejor reservar para esta suposición la expresión de* "filosofía cristiana"[1] *y para la anterior la de* "filosofía del cristianismo", *que hemos adoptado. De manera parecida, cuando se habla del arte desde el punto de vista filosófico, utilizan todos la expresión* "filosofía del arte", *y cuando se habla del arte desde el punto de vista del cristianismo, se habla preferentemente de* "arte cristiano". *Sin embargo, es ésta una cuestión de terminología, secundaria para nuestro intento. Lo que nos interesa es haber señalado el sentido preciso que damos en este libro a la expresión* "filosofía del cristianismo".

Se impone, de todos modos, otra aclaración importante. Hemos dicho que "filosofía del cristianismo" *tiene para nosotros un sentido* muy parecido, *con sólo cambiar los términos, a* "filosofía del arte", *etc.* Muy parecido, *decimos, y no* del todo *parecido, porque cuando el filósofo comienza a estudiar el cristianismo tropieza con una dificultad especial, que no se le ofrece en ningún otro caso: dificultad que ha*

[1] Por fortuna predomina el uso del término *"filosofía cristiana"* en el significado que le atribuímos. Así ya en el siglo pasado, el célebre orador FR. VENTURA DE RÁULICA, daba a su obra sobre la filosofía cristianamente concebida el título *La filosofía cristiana* (2ª edición española, Madrid, 1894, trad. de D. Ild. J. Nieto, 3 tomos). Anteriormente A. BONNETY dio a sus anales en favor del cristianismo el título conocido *Annales de philosophie chrétienne.* Modernamente, en la controversia sobre la "filosofía cristiana" (La posibilidad y existencia de una filosofía específicamente "cristiana") es principalmente este sentido el que se le otorga.

hecho desesperar a algunos filósofos y considerar el cristianismo como algo que nada tiene que ver con la filosofía, como una manifestación psicológica irracional, afilosófica, o cosa por el estilo. La dificultad no deja de tener su apariencia de verdad. Cuando el filósofo estudia, por ej., el arte, halla que éste en todos sus principios y en todas sus manifestaciones queda iluminado y explicado en última instancia por la luz universalista de la filosofía. En cambio, cuando el filósofo se sitúa frente al cristianismo para estudiarlo y explicárselo, tropieza de inmediato con un elemento que precisamente es esencial al mismo, el cual se resiste a entrar así como así dentro de la luz de los principios filosóficos y aun parece escaparse irreductiblemente de la órbita de la pura filosofía. Este elemento es el carácter de religión esencialmente sobrenatural *con que se presenta el cristianismo. He aquí el grave problema que ha aterrado a muchos. Sin embargo, la verdadera misión del filósofo es afrontarlo, y estudiarlo con toda la paciencia y diligencia que impone la necesidad de hallar una solución. Debe el filósofo, como todo hombre razonable, escuchar primero al cristianismo para conocer debidamente su esencia, y estudiar luego cómo puede y debe justificarse ante la razón la existencia y aceptación de ese elemento sobrenatural; esto equivale a hallar la estructura filosófica que el cristianismo tiene en su base, que viene a ser la puerta de comunicación entre el cristianismo y la filosofía, o, para usar un tecnicismo teológico, los preámbulos racionales de la fe. En esta forma los derechos de la filosofía quedan a salvo, lo mismo que la esencia sobrenatural de la religión cristiana.*

Éste es el problema que en nuestra condición de filósofos todos debemos resolver. Es problema individual de cada uno, pues a cada uno le interesa el resultado de su solución, por las consecuencias prácticas que involucra. Problema que por lo mismo de una manera especial nos ha interesado. Por ello sentimos gran satisfacción al haber con-

cretado sobre él las reflexiones que ahora publicamos. Persuadidos de que lo importante es llegar a la médula de la cuestión y resolver la dificultad fundamental, nos hemos dedicado a ello preferentemente, omitiendo el tratar detenidamente los problemas complementarios. En esta forma puede decirse que el libro desarrolla un solo pensamiento, el nexo esencial entre la filosofía y el cristianismo.

Por lo demás, debemos confesar que al final de nuestro trabajo hemos caído en la cuenta de la simplicidad desconcertante con que se presenta en resumen la solución del problema entre la filosofía y el cristianismo. Todo se reduce a que el filósofo llegue a saber que la revelación es una expresión de la sabiduría divina, y saber esto entra de lleno en la órbita del dominio filosófico. Llegado a este punto el filósofo, que sabe muy bien cuán pequeña es su sabiduría comparada con la de Dios encuentra lo más razonable y filosófico que Dios sepa ciertas verdades superiores a la comprensibilidad humana, cuya existencia pueda revelar al hombre. Henos ya en presencia del dogma, superior a la filosofía, pero que "es filosófico admitir".

La simplicidad de este proceso nos espanta por su claridad misma, algo así como los grandes y supremos principios metafísicos que se esculpieron hace veintitantos siglos en fórmulas que parecen una perogrullada; el primer principio metafísico es: "¡nada puede ser y no ser al mismo tiempo!". Sin embargo, tal simplicidad entraña profundidades oceánicas que nunca llegan a hartar la inteligencia que las contempla.

Otra comprobación que hemos podido realizar a través de nuestro estudio es el respeto sumo con que Dios trata a la inteligencia y a la voluntad humana. La fe no es una imposición que atropelle los derechos de la razón. Todo lo contrario, para que la fe sea válidamente aceptada y no se la rebaje a una superstición, debe el filósofo considerarla razonablemente admisible, y luego aceptarla libremente.

Como se ve, la razón no se dobla servilmente ante la fe. Sino que libre y dignamente reconoce lo que ella por sí misma ve que debe reconocer: la superioridad de la sabiduría divina sobre la sabiduría humana. Esto no es la muerte de la inteligencia y de la voluntad humana, sino el pleno ejercicio de su conocimiento y de su libertad en una dirección superior que la llena de mayor dignidad. He aquí cual se nos presentó la razón ante la fe. ¿Cómo podía la fe matar a la razón, si la fe no puede alimentarse de una naturaleza muerta y corrompida? Cuando el mismo Cristo nos dice que el grano de trigo ha de "morir" para poder dar luego mucho fruto, no significa que el grano haya de perder su propio principio vital y podrirse realmente, sino que debe sujetarse a una trasformación que aparentemente lo corrompe, pero en realidad da a su vida una nueva y fecunda dirección. Es el caso de la inteligencia ante la fe: no muere, sino que conserva íntegra su vida para prolongarla a una actividad superior; no simple esclava, sino libremente aceptadora del saber divino, que la eleva a una mayor dignidad.

* * *

Después de plantear en forma general los problemas que surgen de una comparación entre la filosofía y el cristianismo tanto en el orden absoluto o de las esencias, como en el orden de las manifestaciones históricas, nos limitamos luego al estudio del primero que es el que resuelve la cuestión fundamental de la filosofía del cristianismo.

Nuestro método es estrictamente filosófico, y en tal sentido orientamos siempre nuestro estudio del cristianismo. Estuvo fuera de nuestra intención escribir una apologética del cristianismo, que hubiera precisado una manipulación diferente en la elección y exposición de los problemas.

En la primera parte procuramos oír lo que acerca de la estructura filosófica del cristianismo han dicho los filó-

sofos antiguos y modernos. Naturalmente que hemos debido limitarnos a señalar las direcciones más sobresalientes, históricas y actuales. Es un trabajo casi exclusivamente expositivo, pero de gran utilidad para resolver la cuestión directamente, pues nos abren siempre camino los tanteos y experiencias de los demás.

Aleccionados ya por la experiencia ajena, y recogiendo sus frutos, esbozamos en la segunda parte la solución directa del problema. Consecuentes con el método que nos hemos propuesto, procuramos investigar y ordenar lógicamente los elementos racionales o filosóficos que el cristianismo presupone o contiene, después de lo cual interpretamos dichos elementos, de lo que resulta la solución natural de nuestro problema. En esta parte hemos procurado de intento una máxima simplicidad, que a veces se aproxima al esquema, con el objeto de que aparezca más al desnudo la armazón filosófica encontrada. Mayores dilucidaciones, que completan y perfilan el resultado de esta segunda parte, las hallará el lector en la tercera parte y en el apéndice, que con este fin añadimos.

Finalmente, en la tercera parte nos hemos dedicado a un análisis y valoración crítica de las opiniones expuestas en la primera: allí examinamos sobre todo las opiniones de los racionalistas clásicos y modernos, así como los temas controvertidos entre los católicos actuales.

Como se ve, hemos prescindido del problema de las influencias históricas, ejercidas por el cristianismo sobre la filosofía, y viceversa. Es problema ampliamente discutido en los últimos lustros, pero que creemos encauzado ya hacia una respuesta afirmativa en la mayoría de los filósofos, al menos de los católicos.

Acerca de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, tanto en su aspecto esencial como histórico, expusimos el resultado de nuestro estudio en un ciclo de tres clases, dictadas en agosto de 1943, en los Cursos de Cultura Cató-

lica de Montevideo, ante un auditorio de cultos amigos y estudiosos, que nos alentaban por el interés con que seguían nuestras reflexiones. Con el tema "Filosofía pagana y filosofía cristiana", establecimos una comparación entre la filosofía elaborada anteriormente al cristianismo en uno de sus mayores representantes, Aristóteles, y la elaboración bajo la influencia de aquél, en otro de sus mayores genios, Santo Tomás de Aquino.

La primera de aquellas tres clases estuvo destinada al estudio, previo para la historia, de las relaciones esenciales entre la filosofía y el cristianismo. El material de aquella clase, con ampliaciones que entonces no nos fue posible exponer, y con otras notables adiciones, dio origen al tratado que ahora publicamos.

Sobre el tema de las relaciones históricas entre la filosofía y el cristianismo, algo puede verse en nuestro estudio Aristóteles (vida, escritos, doctrina), que la Ed. Espasa-Calpe Argentina acaba de publicar en la Colección Austral. Al incluír este trabajo en nuestra Colección de Espiritualidad Cristiana, hemos tenido muy en consideración el plan integral de la misma, por el que deseamos reunir en una colección orgánica obras que reflejen el espíritu entero del cristianismo tan admirable y fecundo en sus manifestaciones, cuando actúa bien comprendido y bien vivido; la espiritualidad cristiana exige una vida de ascetismo y de piedad, que deben ser iluminados y regidos por las enseñanzas de la teología dogmática, para no degenerar en un naturalismo insuficiente para nuestro fin sobrenatural, o en prácticas rutinarias, sin sentido y hasta supersticiosas. A su vez la teología es ayudada por la filosofía, pues la revelación y los dogmas cristianos no deben admitirse sin la debida fundamentación racional, labor que debe prestar la filosofía y que en este volumen hemos ordenado en sus elementos esenciales.

INTRODUCCIÓN

1. Los problemas.

Cuando enfrentamos estas dos grandes palabras, "filosofía" y "cristianismo", surgen inmediatamente numerosos y complicados problemas, tanto en el orden esencial como en el orden histórico, tanto en las relaciones conceptuales que implican las esencias de "filosofía" y "cristianismo", como entre las manifestaciones históricas de ambas. Pero, casi todos los problemas están vinculados con un punto central: el de las relaciones entre la razón y la fe. Porque a la razón se reduce en último término la filosofía, y a la fe, el cristianismo.

Desde el punto de vista de una comparación esencial, brota inmediatamente el siguiente problema: ¿Es posible unir la filosofía con el cristianismo? ¿No implican los términos "filosofía" y "cristianismo" una contradicción interna? Filosofía dice el conocimiento que se obtiene exclusivamente por vía racional. Ahora bien, ¿no es destruír la esencia misma de la filosofía adjuntarle un epíteto que dice lo contrario a la filosofía misma, es decir, un conocimiento no por vía racional sino por vía de pura autoridad, un asentimiento ciego a una verdad determinada y oculta a la razón?

O, por el contrario, ¿será posible concebir la filosofía y el cristianismo como la síntesis de dos realidades, que se ayudan, se completan o se necesitan mutuamente, y vienen a formar algo así como una totalidad natural?

He aquí los dos problemas principales, que se ofrecen desde el punto de vista de una comparación esencial entre filosofía y cristianismo.

Si nos volvemos ahora hacia sus manifestaciones históricas, nuevamente nos acosan problemas delicados. Históricamente ¿es el cristianismo una ruptura del pensamiento filosófico antiguo, y un injerto en el mismo de algún elemento nuevo, extraño, desconocido e imprevisto hasta entonces? ¿Ha ejercido el cristianismo una influencia, decisiva o no, en la marcha del pensamiento filosófico occidental? En caso afirmativo: ¿de qué naturaleza ha sido esa influencia: ha sido retardataria, ha sido alentadora, ha sido bienhechora? La importancia de hallar alguna respuesta satisfactoria a tan delicados problemas puede fácilmente comprenderla quien observe que un influjo en la médula del pensamiento filosófico equivale a un influjo en la médula de una civilización.

2. NUESTRO PUNTO DE VISTA.

Desde el primer momento deseamos hacer presente que vemos y juzgamos los problemas de una comparación entre la filosofía en general y el cristianismo, desde un punto de vista *puramente filosófico*; nuestra actitud es filosófica, y no teológica: hablamos del dogma y de la religión, del catolicismo, y de su Iglesia, y de sus relaciones con la filosofía con enfoque racional, prescindiendo de la iluminación de la fe y de las consecuencias que ella supone.

Deseamos realizar un estudio estrictamente filosófico, en el que nos pueda seguir aun aquel que todavía no ha conocido la verdad de la religión cristiana. Una investigación como la que deseamos realizar, se recomienda para todo el que se interese por una explicación razonable de los hechos históricos humanos, hasta llegar a la máxima

comprensión de los mismos. Más aún, tal estudio es sumamente conveniente, o mejor, absolutamente necesario, para orientar nuestra vida privada y pública en los problemas del orden individual y del orden social, que surgen a cada momento. En realidad, el cristianismo, nos ofrece una concepción especial del mundo y del hombre. Para un filósofo, para todo hombre, esa concepción, esa cosmovisión no puede ser indiferente. Debe estudiarla. Ella implica una apreciación específica, propia y determinada, de los valores humanos más fundamentales y más característicamente humanos: la religión y la moral, la libertad y el estado, la familia y la sociedad, la esencia del hombre y su destino individual y social; normas concretas de moralidad en todos los órdenes de la vida humana, incluso el económico, el artístico, el recreativo...

Y esos valores humanos, precisamente por ser humanos, están sujetos a la contingencia inherente al hombre, y sobre todo a la contingencia, mucho más profunda, de la realización de los valores espirituales humanos, que están siempre en peligro de degradación: debemos rehacerlos continuamente, crearlos de nuevo, revivirlos en cada momento de la historia, frente a las continuas alternativas individuales y sociales a que se hallan expuestos.

Un minucioso y desinteresado análisis de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, es absolutamente necesario para una recta valoración de las manifestaciones históricas de ambos. ¿Cómo valorizar la documentación experimental de la historia, si no conocemos la naturaleza y la manera de ser de las realidades, cuya historia documentamos? Por lo demás, en la revista de las opiniones de que luego vamos a ocuparnos, podremos convencernos plenamente, de que han existido, a propósito de la razón y de la revelación, posiciones tomadas contra la realidad histórica, en virtud de teorías preconcebidas.

3. Objeto y plan.

Pero sin duda la necesidad más imperiosa de hallar una solución al problema de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, es una necesidad de orden subjetivo e individual. Es cada uno el que debe resolver en el interior de su conciencia, si el cristianismo es o no es adaptable a su propia razón; es cada uno el que debe optar por una inserción del cristianismo en su alma. Es cada uno el que debe resolverse ante esta triple salida posible: o renunciar por completo a su razón abrazándose con el cristianismo como el ciego, idiota e ignorante; o renunciar al cristianismo, abrazándose con la razón, como si ésta lo excluyera; o descubrir los lazos internos que unen íntimamente a ambos, lo que equivale a descubrir a la vez la filosofía del cristianismo y el cristianismo de la filosofía.

He aquí el objeto de nuestra obra. Descubrir estos lazos internos que nos permitan apreciar hasta qué punto el cristianismo es coherente con la filosofía; hasta qué punto está de acuerdo con ella y tiene en ella sus presupuestos y raíces, que le permiten desarrollarse normalmente en el pleno dominio de la filosofía.

No es nuestro objeto reeditar la controversia agitada años pasados, acerca del problema de "la filosofía cristiana". Aun cuando dicha controversia tenga con nuestro problema no poca afinidad, y debamos por ello repasar en parte las opiniones que surgieron, nuestro fin es directamente hallar la estructura racional o filosófica del cristianismo, de la cual naturalmente brotará asimismo, una solución al problema de la "filosofía cristiana".

Creemos que el orden más apto para nuestro estudio es el siguiente:

1º) Pasaremos revista a las principales posiciones históricas y actuales adoptadas por filósofos o teólogos acerca del problema (primera parte).

2º) Realizaremos un sondeo directo del problema mismo, y estudiaremos su solución (segunda parte).

3º) De acuerdo con los resultados de este sondeo directo, entablaremos una valoración crítica de las posiciones historiadas en la primera parte (tercera parte).



PARTE PRIMERA

POSICIONES HISTÓRICAS Y ACTUALES

Los dos extremos del dilema

Con el objeto de simplificar nuestro estudio, y no dejar, por otra parte, ninguna de las posiciones fundamentales sin la debida atención, vamos a reducirlas todas a dos grandes reparticiones, perfectamente discernibles y opuestas entre sí:

a) En la primera repartición agruparemos todas aquellas posiciones que propugnan o suponen una *incompatibilidad esencial* entre la filosofía y el cristianismo; no es posible hablar de una "filosofía del cristianismo", porque filosofía y cristianismo se oponen y se excluyen; hay que optar por el uno o por el otro, excluyendo el opuesto, o absorbiéndolo simplemente. Dentro de esta repartición caben las soluciones que, o bien *no distinguen* entre la filosofía y el cristianismo, por reducir éste a una prolongación de aquélla (racionalismo panteísta: Hegel, Spinoza...); o bien distinguiendo ambos órdenes establecen entre ellos una oposición que, lógicamente, llevará a la exclusión de uno de los dos extremos (cristianismo irracional de algunos de los primeros Santos Padres o de algunos filósofos medievales, que desconocen el valor de la razón; o racionalismo absoluto, que desconoce todo valor real al cristianismo).

b) En la segunda repartición vamos a reagrupar las posiciones que reconocen *la coherencia esencial* de la filosofía y el cristianismo, manteniendo a la vez su *esencial distinción*: son, pues, ambos órdenes distintos, pero no opuestos o antitéticos, sino capaces de llegar a una unión y conveniencia armónica, más o menos íntima, según los diversos matices. En esta parte se agrupan todos los grandes filósofos cristianos, entre los cuales, sin embargo, cabe todavía distinguir matices interesantes para nuestra cuestión.

Estas dos grandes reparticiones de las actitudes adoptadas frente al problema de la filosofía del cristianismo, corresponden en realidad a los dos extremos del dilema que nuestra cuestión nos plantea: o el cristianismo es una religión que el hombre puede y debe abrazar sin renunciar a su propia razón o bien es una religión a la que hay que prestar una adhesión ciega, ignorante y absurda, cual sería la que se prestara a un mito, recibido como auténtica realidad. Supuesta una distinción entre ambos, son éstas las dos actitudes fundamentales.

¿Cuáles han sido sus manifestaciones históricas y actuales más sobresalientes? Indiquémoslas, comenzando por las que defienden la incompatibilidad de la razón y la fe.



I

INCOMPATIBILIDAD ESENCIAL ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL CRISTIANISMO

1. Los cristianos primitivos.

Los primeros en abrir un abismo entre la filosofía y la religión cristiana, fueron precisamente algunos cristianos primitivos. Con la conciencia de que ellos poseían *la verdad*, revelada por Jesucristo y fielmente trasmitida por los Apóstoles, y ante la oposición fundamental de las ideas y costumbres del mundo pagano a las que predicaba la nueva religión, abominaban a la vez de los vicios de los paganos, junto con su mal llamada "sabiduría", que no era más, decían ellos, que un *conjunto de errores*.

He aquí el origen, ya en los albores del cristianismo, de aquel movimiento de repulsión hacia la filosofía griega, o, como solían decir simplemente, a "la filosofía", experimentado por algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos: un San Hipólito, para quien todas las herejías procedían de la filosofía griega; un Tertuliano que se burla de los filósofos griegos y para quien la verdadera sabiduría del cristianismo está en la fe, siendo perfectamente inútiles y aun nocivas las investigaciones filosóficas. San Crisóstomo opone a la sabiduría de los griegos, de los paganos, la sabiduría propia del cristianismo.

Oigamos hablar, por ejemplo, al africano ardiente Tertuliano [2].

"Son éstas doctrinas de los hombres y de los demonios, nacidas para los curiosos oídos del ingenio de la sabiduría del siglo, en vez de la cual el Señor, llamándola necedad, eligió las cosas necias del mundo para confundirla, lo mismo que a la filosofía. Tal es, pues, la materia de esa sabiduría secular, intérprete temeraria de la naturaleza y disposición divina. Y, finalmente, las mismas herejías han sido amparadas por la filosofía [...]. ¡Oh desgraciado Aristóteles! que les enseñó la dialéctica [a los herejes], artífice en construír y destruír, mudable en sus opiniones, apretada en sus conjeturas, inflexible en los argumentos, engendradora de disputas, molesta aun para sí misma, que todo lo retracta para no tratar perfectamente nada. De aquí han nacido aquellas fábulas y genealogías interminables, y las cuestiones infructuosas y los discursos enredados como un escorpión (I, Tim. I, 4; ibíd., III, 4; II Tim. II, 17-23); a propósito de los cuales nos amonesta particularmente el apóstol que es conveniente guardarnos de ellos, escribiendo a los colosenses (II, 8): «Mirad no sea que alguno os enrede por la filosofía y la vana seducción, según la tradición de los hombres y fuera de la Providencia del Espíritu Santo». Es que el Apóstol había estado en Atenas y había conocido en sus reuniones esta sabiduría humana, que nos da una verdad afectada, interpolada y dividida en sus múltiples herejías, con la variedad de sectas que se contradicen mutuamente. ¿Qué tienen que ver Atenas y Jerusalén? ¿Qué la Academia y la Iglesia? ¿Qué los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del Pórtico de Salomón, el cual había enseñado que «hay que buscar al Señor con simplicidad de corazón» (Sap. I, 1). Allá se las arreglen los que han inventado un

[2] TERTULIANO, *Opera. L. De praescriptionibus*, c. VIII. Migne L., 2, cols. 19-20.

cristianismo estoico y platónico y dialéctico. Nosotros no tenemos necesidad de tales curiosidades, después de Jesucristo, ni de su investigación, después del Evangelio.

"Cuando creemos ya no deseamos creer nada más, pues lo primero que creemos es que no hay nada más fuera del creer".

Tertuliano, por huír de la viciosa aplicación de la filosofía helénica, la condena en bloque, y establece entre la filosofía y la fe cristiana un abismo infranqueable, al menos en sus fórmulas, si no en su pensamiento.

2. El averroísmo latino.

Esta oposición fue crudamente acentuada, con el agravante de una contradicción interna, durante el siglo XIII por el movimiento heterodoxo del averroísmo latino: las verdades filosóficas y teológicas son entre sí tan independientes, que puede resultar verdadero en filosofía lo que es falso en teología, y viceversa.

Este principio, llamado de *la doble verdad*, es atribuído comúnmente a Averroes (1126-1198), célebre comentador de Aristóteles, aunque algunos le niegan tal paternidad al filósofo árabe [8]. Ciertamente fue sostenido por un grupo de profesores de la Universidad de París en el siglo XIII, adictos a las doctrinas de Averroes. He aquí cómo Santo Tomás, que combatió enérgicamente a los averroístas en sus tesis heterodoxas, nos cita el pensamiento de alguno de ellos:

"Pero todavía es de mayor gravedad lo que luego dice: «Por la razón concluyo necesariamente, que el entendimiento es uno numéricamente, sin embargo creo firmemente lo contrario por la fe». Luego opina que se admiten ciertas cosas por la fe, y al propio tiempo puede probarse lo con-

[8] Cfr. M. de Wulf, *Hist. de la philos. médiéval*, t. 2, p. 39.

trario con evidencia necesaria. Y puesto que sólo puede probarse con certeza necesaria lo que es necesariamente verdadero, cuya contradictoria es falsa e imposible, síguese, según su afirmación, que la fe versa sobre cosas falsas y absurdas, cuales ni Dios puede hacerlas: esto no pueden oírlo los oídos de los fieles" [4].

3. El racionalismo.

La escuela racionalista de todos los tiempos sostiene la incompatibilidad entre la fe y la razón o entre el cristianismo y la filosofía.

Efectivamente, el racionalismo pretende que la razón debe bastarse a sí misma, que no necesita una ayuda externa a la razón para poder llegar a la posesión de la verdad y felicidad, y que, por lo tanto, toda imposición dogmática es extraña, postiza y nociva para la razón humana, cuya evolución y perfección espontánea coarta.

Esta incompatibilidad, no solamente es propia del racionalismo moderno, sino también del de todos los tiempos; ya Plotino execraba la introducción de lo sobrenatural que los católicos predicaban con sus dogmas.

El filósofo, pues, no puede admitir las verdades reveladas sin renunciar a su propia razón, y a la libertad indispensable para la investigación científica de la verdad.

Pero oigamos a un típico racionalista moderno:

"Tal vez, dice León Brunschvicg, la mejor y única esperanza de salvación para los hombres será que adquieran conciencia de que ellos no pueden ser salvados desde afuera, que ellos no deben descuidar su esfuerzo para existir cada uno por sí mismo, desarrollando lo que ellos poseen de efectivamente universal y divino, el desinterés de una razón verdadera sobre la que se funda la verdad de un amor que

[4] *De unitate intellectus*, 123, ed. por L. W. Keeler, S. I., Roma, 1936.

mira al alma y a la libertad de otro. Es Malebranche, el más profundo y el más piadoso de los intérpretes del pensamiento católico, quien nos lo advierte: «La fe pasará; pero la inteligencia subsistirá eternamente»" [5].

Prescindiendo de los epítetos con que honra a Malebranche (escritos sin duda de prisa, pues para todo buen filósofo y teólogo católico está muy lejos Malebranche de ser "el más profundo y el más piadoso de los intérpretes del pensamiento católico") [6]. L. Brunschvicg ha reflejado perfectamente la esencia de la posición racionalista clásica.

Es natural que la exclusión de todo elemento sobrenatural, de toda revelación externa y suprarracional, se acentúe más enérgicamente cuando se tiene a la vista, no ya el cristianismo en general, sino su realización más pura, la Iglesia Católica. La Religión Católica, con la estructura eclesiástica de la Iglesia Romana, su disciplina y sus dogmas terminantes, son, más que cualquier otra forma de revelación, una imposición contraria a los derechos, a la esencia misma de la razón humana, según el racionalismo; lejos de ser una religión razonable y filosófica, resulta incompatible, carente de consistencia filosófica por la que pueda entrar en la razón humana, sin desnaturalizarla por completo.

Es necesario renunciar a un desarrollo integral de la razón, es necesario quedarse en filósofo a medias o sólo en apariencias, para poder ser católico de veras, concluye el racionalismo.

[5] L. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1937, p. 150.

[6] Está tan lejos Malebranche de ser "el más profundo y el más piadoso de los intérpretes del pensamiento católico", que casi todas sus obras, y entre ellas las principales, han sido condenadas por la Iglesia; v.gr.: *Traité de la nature et de la grâce* (prohibida por decreto del 21-XI-1689); *De la recherche de la vérité* (decr. del 17-I-1707); *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (decr. del 12-I-1712); *Traité de moral* (decr. del 19-IX-1712). Sus principales errores son el ocasionalismo y el ontologismo. Cfr. *Index librorum prohibitorum Malebranche.*

Augusto Messer ha propuesto, en forma cruda y a la vez novedosa y sutil, esta dificultad contra la racionabilidad o filosofía del cristianismo. Vamos a exponer su pensamiento extensamente, y a ocuparnos luego del mismo en un detenido examen crítico.

Exposición de las objeciones racionalistas de Augusto Messer

La dificultad central de Augusto Messer nos la expone en su *Historia de la filosofía*[7]. Es verdaderamente sugestiva porque toca el punto central de nuestro problema: las relaciones entre la razón y la fe. Expone perfectamente Messer el mecanismo racional por el que se justifica la autoridad de la Iglesia Católica en materia dogmática; más todavía, su autoridad en lo que se refiere a la filosofía, de la que es norma negativa. Pero, dice Messer que las consecuencias prácticas de este principio son sólo aplicables a los no católicos.

Oigamos al mismo Messer exponernos su punto de vista: "Éstos [los no católicos], según la doctrina católica, no están obligados a aceptar la fe, sino cuando se han convencido, por conocimiento racional, de que la Iglesia es veraz y digna de crédito. Pero ¿qué actitud adopta la Iglesia ante el católico, cuyo desarrollo ha llegado a superar la fe ingenua y cándida? ¿Le autoriza acaso —como correspondería a aquel principio fundamental— a hacer un examen crítico imparcial de los fundamentos de la fe? ¿Les da derecho a abandonar la fe si es negativo el resultado de dicho examen? No. El Concilio [Vaticano] dice: «Los que han aceptado la fe bajo el magisterio de la Iglesia no pueden tener

[7] *Historia de la filosofía* por AUGUSTO MESSER, trad. del alemán por J. XIRAU, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México, 1941, 2ª ed. Nuestras referencias se hallan en el volumen V, *La filosofía actual*, cap. primero.

fundamento legítimo para cambiar su fe o para ponerla en duda».

"Se ha dicho, sin duda, que «lo que establecen las actas del Concilio, es que aquella declaración sólo se refiere a la perfecta validez objetiva del fundamento de la fe en la Iglesia, sin querer negar la posibilidad de un error subjetivo e inocente»; y algunos teólogos añaden que «como caso excepcional», no es imposible una «aberración no culpable» de la Iglesia. No obstante, las autoridades eclesiásticas mantienen la concepción de que la duda voluntaria en materia de fe, y aun mucho más naturalmente el apartamiento de la fe, es «pecado», es algo no sólo objetivamente condenable, sino subjetivamente culpable. Por esta razón, el afán de verdad está expuesto a ser tachado de pecaminoso, y el desarrollo del pensamiento crítico ante los problemas del universo queda reprimido. La «duda metódica» consentida a los católicos, no ofrece compensación suficiente, puesto que sólo puede conducir al examen de los reparos y objeciones contra la fe, orientándose hacia la confirmación de la misma; así resulta que no puede ser una duda verdadera y seria" [8].

Otra dificultad es la que se refiere al problema más amplio de la relación entre la fe y el saber racional. No puede haber oposición entre la razón y la fe; por lo tanto, tampoco entre la razón y el cristianismo. Pero afirma Messer que "éste podrá ser el ideal católico de la filosofía, pero la verdadera filosofía se revela en muchos puntos en discordancia con el cristianismo" [9].

Igualmente lamenta Messer que la fe no se contente con ser una norma negativa, sino que también pretende señalar *normas positivas* al filósofo. Aduce Messer el testimonio del Concilio Vaticano: "que Dios, uno y verdadero, nuestro Creador y Señor, puede ser conocido con seguridad

[8] Ibíd., ps. 12-13.
[9] Ibíd., p. 15.

mediante las cosas creadas, por la ley natural de la razón humana". Y a continuación añade: "así, para que el servicio de nuestra fe a la razón fuese proporcionado, quiso Dios unir a la acción interna del Espíritu Santo, pruebas externas de la revelación, es decir, acciones divinas y sobre todo milagros y profecías, los cuales, como testimonios claros de su omnipotencia y omnisciencia, constituyen signos seguros de la revelación divina, adecuados a la inteligencia de cualquiera".

"Con esto —continúa Messer—, se dan determinadas normas positivas a la teoría del conocimiento y a la metafísica. Pues se exige a la primera que reconozca la posibilidad de una metafísica, que declare ser posible el conocimiento de un Dios personal y asimismo que admita la posibilidad de los milagros y su fuerza demostrativa. La metafísica luego debe proporcionar las pruebas de la existencia de Dios (así como las de la inmortalidad del alma y libertad del alma humana).

También en las doctrinas morales la Iglesia prescribe taxativamente a la ética filosófica sus líneas fundamentales. "No hemos de estudiar aquí —dice Messer— hasta qué punto ocurre lo mismo en la filosofía del estado y del derecho, en la historia y en la física, así como en las disciplinas filosóficas que se fundan en estas ciencias".

"Los ejemplos indicados —concluye Messer— bastan para hacer ver que la «razón», es decir, el pensamiento que aspira a una fundamentación y a una justificación racional, no puede satisfacerse con la libertad que la Iglesia Católica le concede"[10].

Según estas expresiones es imposible justificar ante la razón no ya el dogma mismo, pero ni siquiera una actitud filosófica coherente con el dogma. El católico no puede justificar racionalmente sus ideas filosóficas porque se le impo-

[10] Ibíd., ps. 15-17.

ne *desde afuera* una serie de verdades o de afirmaciones dogmáticas, que él no puede recusar ni siquiera examinar.

La autoridad indiscutible de la Iglesia, la irrupción de la fe dentro del campo del saber racional limitando su libertad y fijándole normas positivas; he aquí las tres críticas formuladas por Messer y que, según acabamos de decir, no solamente destruyen la posibilidad del dogma, sino la posibilidad de un saber racional coherente con el mismo.

* * *

Sobradamente expuesta, a lo que creemos, ha quedado la posición de incompatibilidad entre la filosofía y el cristianismo En manera alguna puede hablarse, según ella, de una "filosofía del cristianismo". El cristianismo es antifilosófico, antirracional, carece de una estructura capaz de acoplarse a la razón humana, y por ello ésta es perfectamente irreductible, impermeable, a una racional penetración de la religión cristiana.

Fácilmente puede apreciarse que la única posición verdaderamente negativa es la del racionalismo. Los primeros Santos Padres y escritores eclesiásticos, que abominaban de "la filosofía", partían de un falso punto de vista: confundían la filosofía griega, con sus errores y desviaciones; éstas les parecían esenciales. Una simple corrección de este punto de vista los hubiera conducido a una reconciliación inmediata entre "la filosofía" propiamente tal y el cristianismo, como lo hicieron la mayoría de los Santos Padres y escritores eclesiásticos.

De las dificultades del racionalismo en general, y sobre todo tal como las formula Augusto Messer, nos hacemos cargo detenidamente en la *tercera parte.* A ella remitimos al lector, si le conviene aclarar de inmediato sus ideas al respecto.

II

COHERENCIA ESENCIAL ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL CRISTIANISMO

1. Los cristianos primitivos y los Santos Padres.

Pero desde los principios de la Era Cristiana se observa también la tendencia a descubrir un puente de unión entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe. Ya el mártir S. Justino tiende a utilizar, incorporándolos al pensamiento cristiano, elementos de la filosofía griega. Tendencia acentuada más tarde por los Padres de los siglos III y IV, pero principalmente por S. Agustín. El genio de S. Agustín entró en la Iglesia Católica después de haber atravesado no solamente las torturas del corazón, sino también las de la inteligencia, ansiosa por descansar en la plenitud de la verdad. Como es sabido, S. Agustín volcó el pensamiento cristiano en moldes neoplatónicos, debidamente corregidos y purificados de los elementos incompatibles con los dogmas del cristianismo. Para él el cristianismo no solamente es una religión coherente con la razón humana; no solamente concibe S. Agustín una filosofía del cristianismo, sino que la filosofía misma es una parte del saber cristiano y en tanto le atrajo de una manera particular la filosofía neoplatónica, en cuanto llegó a vislumbrar en ella dogmas centrales del cristianismo, como la Encarnación y la Trinidad. Lejos, pues,

de existir un abismo entre la filosofía y la teología, éstas se abrazaban tan íntimamente que a veces llegaban a confundirse en una sola y única sabiduría [11].

2. LAS PRIMERAS SOLUCIONES DE LA EDAD MEDIA.

Esta concepción ejerció una influencia notable a través de toda la Edad Media, incluso en el siglo XIII. En la baja Edad Media la distinción entre la razón y la fe no siempre fue lo suficientemente clara, pero, en general, antes del averroísmo latino todos los autores coinciden en admitir una coherencia fundamental entre ambas. Las manifestaciones del racionalismo durante los siglos XI y XII, no tienden precisamente a *excluír* el dogma católico, sino más bien a apoyarlo excesivamente en la razón. Tales son por ejemplo Juan Scotto Erigena durante el siglo IX y Abelardo durante el siglo XII. Contra ellos reaccionaron en forma extremosa algunos escritores para quienes la razón quedaba totalmente subyugada ante la fe. Tales son, por ejemplo, S. Pedro Damiano en el siglo XI, para quien la filosofía debe someterse ciegamente a la teología; para quien el mismo principio de contradicción sólo es aplicable a la manera de pensar de la pobre naturaleza humana, pero que no se puede aplicar a la majestad divina. La filosofía es una esclava que debe servir a su señora (la teología) caminando siempre detrás de ella, no sea que si se adelanta caiga en algún error.

"Estas conclusiones que brotan, ciertamente, de los argumentos propuestos por los dialécticos y por los retóricos, no deben aplicarse fácilmente al poder divino; y lo que a este efecto se ha inventado, con el objeto de que se mejoren la técnica de los silogismos o las cláusulas oratorias, debemos cuidarnos de que se aplique pertinazmente a las leyes sagra-

[11] Puede verse una buena síntesis de la doctrina agustiniana acerca de la filosofía y el cristianismo en B. ROMEYER, S. I., *La philos. chrétienne jusqu'à Descartes*, vol. II, cap. IV, ps. 135 y ss., Bloud et Gay, París, 1936.

das y pongan en la virtud divina la imposibilidad que arguyen sus conclusiones. La facilidad en el manejo de las artes humanas, si alguna vez se aplica a las palabras sagradas, no debe tomarse arrogantemente el derecho magisterial; sino como esclava, servir tras de su señora con cierto homenaje de servidumbre, no sea que, si se adelanta, caiga en algún error, y mientras sigue las consecuencias de las palabras exteriores, pierda la luz de la virtud interior y el camino recto de la verdad" [12].

Y más adelante insiste claramente en negar que lo que parece imposible al discurso humano, aun por el mismo principio de contradicción, sea también imposible para Dios: "Y sepan que esta imposibilidad estriba en la materia misma de las cosas y en la consecuencia de los términos ordenados según la lógica, pero no pertenece al poder divino, y que nada hay que pueda escapar a la potencia divina; para que se diga que solamente, según el orden de la naturaleza y la condición de los términos, puede afirmarse que, si existe alguno, mientras existe no puede no existir; y si existió no puede no haber existido; y si es futuro no puede no ser futuro" [13].

Esta subordinación extremada y absolutista de la filosofía a la teología, excluye en realidad la racionalidad del dogma teológico, el cual debería en tal caso admitir el hombre, aun cuando sea contra su propia razón. Por lo tanto, no es hablar de una filosofía del cristianismo. El cristianismo es para S. Pedro Damiano una religión suprarracional a la cual no le importa, en caso necesario, ser antirracional.

Sin embargo, entre estas dos actitudes exageradas se formó desde los principios de la Edad Media un grupo numeroso de filósofos y teólogos moderados, los cuales llegaron

[12] S. PETRI DAMIANI, *Opera*, opúsc. XXXVI, *De Divina Omnipotentia*, c. V, Migne L., 145, col. 603.
[13] Ibíd., c. XII, col. 615.

a conciliar la coherencia entre la filosofía y la teología, salvando al mismo tiempo su propia autonomía y distinción. El más célebre entre los antiguos escolásticos, es S. Anselmo. Conocida es la clásica fórmula anselmiana, inspirada sin duda en S. Agustín, y que resume lapidariamente el espíritu racional del cristianismo, sin confundirlo con la pura filosofía, ni absorber ésta por la fe: "fides quaerens intellectum" [14].

A este grupo de teólogos moderados pertenecen figuras tan relevantes como Abelardo (según De Wulf, aunque con algunas restricciones), S. Bernardo, la floreciente escuela de San Víctor, Pedro Lombardo y otros [15].

Llegados al siglo XIII, encontramos a la filosofía escolástica ya en plena posesión de un sistema, coherente y nítido en lo fundamental, de las relaciones entre la filosofía y la teología: ambas se distinguen por su objeto formal y por su método, aun cuando a veces trabajan sobre la misma materia u objeto material. La filosofía estudia a Dios, al hombre y al mundo en cuanto son asequibles por la pura razón humana. La teología estudia también a Dios, al mundo y al hombre, pero en cuanto relacionados con el orden sobrenatural, que, por superar las fuerzas cognoscitivas de la razón natural, solamente puede ser alcanzado mediante la luz de la revelación divina. Esta concepción, que fluye necesariamente de la distinción entre el objeto formal y material de ambas ciencias, es común a todos los grandes escolásticos del siglo XIII, aun a los anteriores a S. Tomás de Aquino. También queda perfectamente delimitada la función sustancial de la filosofía. Es cierto que ésta es inferior a la teología, por fundarse en la potencia falible de la razón. Pero también es cierto que la teología necesita de la filosofía

[14] SANCTI ANSELMI, *Opera*, Migne L., 158, col. 225: *Proslogium*, Prooemium. La idea de esta fórmula la amplifica maravillosamente, en *De Fide Trinitatis*, c. II, Migne L., 158, col. 263.

[15] DE WULF, ob. cit., ps. 189 y ss.

para poder subsistir plenamente, y para poderse defender de los errores de los paganos y de los herejes.

Esta concepción es, como hemos dicho anteriormente, común a todos los grandes autores escolásticos, ya desde principios del siglo XIII. Por esta razón nos parece exagerada la afirmación, bastante repetida, de que fue Santo Tomás con su teoría del objeto formal y material, quien fijó las relaciones entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología. La teoría del objeto formal, está ya contenida en los autores precedentes; Santo Tomás contribuyó a esclarecerla, pero no fue quien la inventó, ni quien la aplicó por primera vez a las relaciones entre la filosofía y la teología.

Así, por ejemplo, en Alejandro de Halés, eminente representante de la escolástica tradicional, anterior a S. Tomás y maestro de S. Buenaventura, hallamos perfectamente distinguidos el orden de la razón y el de la fe con sus objetos propios, con sus métodos propios [16], aunque no, por cierto, con una independencia completa de la filosofía respecto de las ciencias sagradas [17]. Pero esta independencia, que rechaza el halense, es precisamente una *separación completa* de la filosofía y la teología en lo cual está plenamente de acuerdo con lo que luego dirá S. Tomás, porque no las une confundiéndolas, sino "coordinándolas" [18], dentro de la propia distinción de objetos y de métodos.

Que Alejandro de Halés ya utilice prácticamente la teoría del objeto formal aplicada a nuestra materia, aparece claramente por su opinión acerca de la posibilidad de tener a la vez fe y ciencia de un mismo objeto. Esta solución se funda precisamente en que tienen un diverso objeto formal

[16] ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, L. I, Intr., q 1, c. 2, Ed. Quaracchi, 1934, ps. 4-5.

[17] Ibíd., p. 29 en los *Prolegomena* de los editores al vol. II, p. XXIX.

[18] Ibid., p. XXXI.

la fe y la razón, y es posible conocer un objeto material por medio de un doble objeto formal[19].

La misma doctrina profesa S. Buenaventura en el proemio de sus comentarios al libro de las Sentencias[20].

3. LAS RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA SEGÚN S. BUENAVENTURA Y STO. TOMÁS.

¿Cuál es, pues, la verdadera diferencia de posición que existe entre S. Buenaventura y S. Tomás en el problema de las relaciones entre la filosofía y la teología, siendo así que ambos coinciden en la asignación de su diverso objeto formal y de su diverso método o principios? Vamos a indicarla brevemente tal como la concebimos. Por de pronto no parece que tal diversidad de opinión se funda esencialmente en la célebre cuestión en que se contrapone la opinión de ambos doctores: si la teología es una ciencia especulativa o práctica. Sabido es que la respuesta de S. Buenaventura en contraposición con la de S. Tomás, se inclina por la practicidad de la ciencia teológica. Sin embargo, se esconde aquí probablemente, una cuestión de terminología más bien que una cuestión de fondo, pues en esta última concuerdan sin duda los dos grandes doctores. Según la interpretación más autorizada[21], S. Buenaventura al afirmar que la teología es ciencia práctica, a lo menos en parte, no quiere decir que sea un conocimiento destinado propiamente a la acción, sino *a hacernos mejores,* dirigiéndonos al fin por el afecto

[19] Ibíd., vol. I, n. 23, ad 1m., p. 34.

[20] S. BONAVENTURAE, *Opera omnia,* Ed. Quaracchi, 1882, t. I, In Im., L. Sentent., Proem. Cfr. principalmente q. 1 ad 5-6, q. 2, ad 4. El objeto formal de la teología es "*credibile ut tale*". Idea repetida con frecuencia. He aquí otra definición de la teología por su objeto formal, distinta de la filosofía: "Además de la ciencia filosófica, Dios nos ha dado la ciencia teológica, que es *la piadosa noticia de la verdad que debe creerse* (veritatis credibilis)". *De donis Spir. Sancti,* Coll. 4, n. 13. Ed. Quaracchi, t. V, p. 476.

[21] S. BONAV., obra y ed. citadas, t. I, p. 13, *Scholion,* de los editores.

o amor que en nosotros excita. La ciencia teológica es un hábito afectivo, intermedio entre el especulativo y el práctico, y tiene por fin no sólo la contemplación, sino el hacernos buenos, y más principalmente, el hacernos buenos [22].

Creemos que la diferencia esencial acerca de la noción y del campo de la filosofía entre S. Buenaventura y S. Tomás consiste en que el primero concibe la filosofía como algo que es absolutamente insuficiente por sí mismo para dar a conocer al hombre la plenitud de su realidad *actual*, y para guiarlo hacia el fin último, al cual está *actualmente* destinado. Una ciencia, dice S. Buenaventura, que no le enseña al hombre *todo lo que necesita saber, y todo lo que se puede saber acerca de Dios y de sí mismo,* y de su propio último fin, es una ciencia radicalmente insuficiente para el hombre. Ahora bien, tal es el estatuto del conocimiento puramente natural, por el que el hombre ni puede conocer el fin último sobrenatural a que ha sido elevado, ni puede conocer toda la realidad de Dios en su misterio trinitario, ni la encarnación de Cristo, el cual es el centro formal de la ciencia teológica, y por lo tanto el que le da al hombre la plenitud de la sabiduría. He aquí un texto decisivo: "Aun cuando el hombre tenga la ciencia natural y metafísica, que se extiende a la consideración de las primeras sustancias, y aunque llegue hasta allí, para descansar, es imposible que tal haga sin caer en error, a no ser que la fe le ayude para creer en Dios, potentísimo y óptimo, hasta la última expresión de la bondad. Si creyeres de otra manera, piensas desatinadamente de Dios; lo que es propio de Dios lo atribuyes a otro, blasfemas y eres un idólatra, como sucede cuando el hombre atribuye la simplicidad de Dios o alguna otra perfección divina a otro ser. Así pues esta ciencia (la filosofía) precipitó a los filósofos en el abismo y oscureció sus inteligencias, porque no tuvieron la luz de la fe. La ciencia filo-

[22] S. BONAV., obra, ed. y lugar citados, q. 3, *Conclusio*, p. 13.

sófica es camino para las otras ciencias, por eso el que desee quedarse con ella cae en tinieblas[23].

Este texto, con otras abundantes referencias que pueden verse citadas por Gilson[24], demuestra claramente hasta qué punto y por qué motivos, San Buenaventura, aun cuando concibe que la filosofía es una ciencia *formalmente* distinta de la teología, proclama la *necesidad* de subordinar la filosofía a la teología, y de *completar* aquélla por medio de ésta, si quiere merecer el verdadero nombre de sabiduría. No es simplemente *una* ciencia, es ciencia unida a la teología, indisolublemente unida, aunque distinta.

S. Tomás, en cambio, tanto en el prólogo al libro I del *Comentario al Maestro de las Sentencias*, como en los primeros capítulos del *Contra gentes*, y en la cuestión 1ª de la *Summa theologica*, habla sencillamente de las *dos* ciencias, sin insistir en la radical insuficiencia de la filosofía respecto de la teología. Léase, por ejemplo, todo el capítulo 3º del libro primero de la *Summa, Contra gentes*: "Acerca de las cosas que confesamos de Dios existe una doble manera de llegar a la verdad. Porque algunas verdades acerca de Dios exceden toda capacidad de la razón humana, como la trinidad de Dios en su unidad. Hay, en cambio, otras a las cuales puede llegar la razón natural, como que Dios existe, que Dios es uno, y otras por el estilo; las cuales llegaron los filósofos a demostrar ciertamente, apoyados con la luz natural de la razón"[25]. Esta manera de hablar es, como se ve, totalmente diferente de la de S. Buenaventura, no en su idea central, sino en el ambiente en que se expone. Ninguna invectiva contra la insuficiencia de la filosofía. Existen los dos órdenes de verdad, cada uno suficiente en sí mismo.

[23] *De donis Spiritus Sancti*, coll. IV, n. 12, Ed. Quaracchi, t. V, p. 476.
[24] *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1929, c. II.
[25] *Summa, Contra gentes*, L. I, c. 3.

¿A qué se debe esta propia orientación de S. Tomás y el ambiente diverso en que se mueve respecto de S. Buenaventura? A que S. Tomás considera las ciencias filosofía y teología en su concepto *abstracto y formal*: la ciencia filosófica *en cuanto tal*, y la ciencia teológica *en cuanto tal*. Es evidente que desde este punto de vista sobresale más la distinción que la unión.

En cambio, S. Buenaventura, al estudiar las relaciones de las ciencias teológicas y filosóficas, tal como deben existir en el hombre *concreto*, para quien la filosofía es, después de su elevación al orden sobrenatural, simplemente *insuficiente*, por fuerza deberá hacer resaltar mucho más la unidad, la penetración entre la filosofía y la teología, que su distinción o separación. S. Tomás estudia la ciencia humana en el orden abstracto. S. Buenaventura la considera en el orden concreto. He aquí los diversos puntos de vista, de donde brotan naturalmente concepciones diversas acerca de la filosofía y la teología. No se oponen entre sí S. Buenaventura y S. Tomás, cada uno tiene razón desde su propio punto de vista. Y situado en la posición inversa se hubiese expresado también de inversa manera. La posición de S. Buenaventura contenía la herencia del agustinismo, que tiende a unir en una sola gran sabiduría el conocimiento racional con el de la fe. La posición de S. Tomás se inspira en la acentuación intelectualista de Aristóteles, que tiende a concebir las esencias en un orden más abstracto y especulativo [26].

[26] Nos extraña que los historiadores de la filosofía no señalen debidamente este origen de la diferencia existente entre la concepción de S. Buenaventura y Sto. Tomás acerca de las relaciones entre la filosofía y la teología. Así, GILSON, en su obra citada (la mejor que se ha escrito sobre S. Buenaventura), c. I, y II, sobre todo, p. 116, no recurre a esta explicación virtual de los hechos, al menos con claridad. Tampoco DE WULF señala explicación alguna del hecho.

4. CONTROVERSIAS MODERNAS.

Ambas posiciones han tenido su repercusión en nuestros días. Ella se ha manifestado entre los católicos principalmente a propósito de la célebre discusión acerca de la *filosofía cristiana*. Creemos que las divergencias entre los autores católicos acerca de este punto, proceden más bien que de una oposición doctrinal de fondo, de una diversa situación o enfoque puramente abstracto y especulativo, donde por fuerza se acentúa la distinción entre filosofía y cristianismo. Otros se fijan con más determinación en el aspecto histórico del problema, en el que la filosofía y el cristianismo han marchado fundidos en una misma inteligencia y en un mismo corazón humano.

Todavía cabe distinguir otro doble enfoque de la cuestión. Al paso que unos consideran en su estado *más abstracto* a la naturaleza humana y la comparan con el cristianismo, posición en que se acentúa la distinción y autonomía de ambos, otros consideran a la naturaleza humana en su estado *histórico*, es decir, en el estado en que realmente ha existido, en el cual está realmente destinada por Dios al cristianismo, al conocimiento y amor sobrenatural de Dios, posición en que se acentúa la unión entre el orden natural y sobrenatural, entre la razón y la fe, y entre la filosofía y la teología.

Dentro de las escuelas modernas que mantienen una suficiente racionabilidad del cristianismo, sobresalen, naturalmente, los católicos. Por eso vamos a ocuparnos principalmente de estudiar el pensamiento de los filósofos católicos en la actualidad.

1) Acuerdo esencial.

Es natural que descubramos una coincidencia de pensamiento en todos los autores que vamos a estudiar a conti-

nuación. Efectivamente, todos coinciden en admitir una filosofía del cristianismo:

1. En cuanto a que no puede haber entre la filosofía y el cristianismo una oposición, sino más bien una perfecta coherencia entre las afirmaciones de ambos. Siendo Dios el principio de la verdad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, tanto para la filosofía como para la teología, es evidente que no puede haber contradicción entre ambas, y por lo tanto resulta inadmisible la teoría de la doble verdad.

2. Asimismo, dada la superioridad del conocimiento teológico sobre el filosófico, es evidente también que la teología viene a ser una norma negativa para la filosofía.

3. Pero todavía coinciden los filósofos y teólogos católicos en admitir una vinculación, que podríamos llamar *previa,* entre la filosofía y la teología: porque pertenece a la filosofía demostrar una serie de verdades, indispensables para la constitución misma de la teología, las verdades más conocidas como *preámbulos de la fe.*

Esta concepción, común a los católicos, es una verdadera *filosofía del cristianismo,* porque éste no solamente es coherente con la razón, sino que se injerta en el hombre presuponiendo algunos principios fundamentales demostrados por ella.

Sin embargo, existen diferentes puntos de vista cuando se trata de establecer, o mejor de descubrir, *si existe una vinculación más estricta* entre la filosofía y el cristianismo.

Estas diferencias entre los filósofos católicos se han manifestado principalmente desde hace tres o cuatro lustros, con motivo de la discusión acerca de la posibilidad de una *filosofía cristiana.* Discusión que aun cuando no propone el problema en los términos en que ahora lo abordamos, es, sin embargo, muy afín con el mismo, según antes ya indicamos. Cuando se pregunta si es posible una filosofía cristiana se plantea un problema mirando a la filosofía

o investigando si dentro del campo de la filosofía es posible descubrir algunos elementos venidos del cristianismo, o en general alguna relación que ligue a la filosofía y al cristianismo.

En nuestro caso estudiamos el problema inverso: al preguntar si es posible una filosofía del cristianismo o, en otras palabras, un cristianismo filosófico en alguna manera, miramos directamente al cristianismo y queremos descubrir en él si existen algunos elementos racionales, por los que el cristianismo pueda ser sembrado y arraigar en el campo de la razón.

Es evidente que una filosofía cristiana supone un cristianismo filosófico, es decir, coherente con la razón humana, y viceversa. Por eso nos interesa la discusión acerca de la filosofía cristiana, que nos dará la opinión moderna, dentro del campo católico, sobre la filosofía del cristianismo.

2) *El problema de la "filosofía cristiana": discusión entre tomistas.*

Supuesta la coincidencia inicial que señalamos más arriba, pueden dividirse en tres grupos las principales opiniones. Dos de ellas se manifestaron especialmente en el Congreso de la Sociedad Tomista celebrado en 1933.

Según el P. Mandonnet, una vez que la revelación actúa, se constituyen los dos órdenes perfectamente distintos entre sí, el de la razón y el de la revelación; ambos corren paralelos sin interferenciarse jamás.

En cambio, según la opinión representada especialmente en dicho Congreso por Gilson, vemos en el orden histórico que la filosofía ha recibido grandes influencias de la revelación, lo cual supone que en el orden puramente especulativo (de derecho) existen ciertas vinculaciones entre la filosofía y la teología, aunque se conserve su distinción específica; sin embargo, esas vinculaciones no alcanzan a llevar a la filosofía por sus propios medios hasta probar o postular

necesariamente la existencia de un saber superior, el de la revelación. La filosofía puede llegar a constituír por sí misma un orden de conocimiento perfecto en su género.

Anteriormente se había manifestado la teoría de Blondel: la filosofía es de suyo insuficiente para explicar toda la realidad del hombre. Se presenta, por tanto, la filosofía como una sabiduría esencialmente inconclusa que, para ser completada, *necesita* de un auxilio, superior a sus propias fuerzas, la revelación, auxilio que es un don estrictamente gratuito y libre por parte de Dios.

Estudiemos estas tres actitudes.

Es interesante que extraigamos de las actas del Congreso Tomista la discusión entablada entre el P. Mandonnet y M. Gilson, que nos aclara perfectamente sus posiciones.

En la sesión del 11 de setiembre de 1933 defendió el P. Mandonnet *la prescindencia* esencial entre filosofía y cristianismo. "*La filosofía, como tal, no es cristiana. Ha habido filósofos cristianos o mejor cristianos que han cultivado la filosofía: en este sentido ellos han hecho filosofía cristiana. Pero esto es un asunto personal.* Ellos tienen sus razones cuando filosofan; ellos tienen sus razones para ser cristianos; la unidad existe en el sujeto que es un creyente y un filósofo; pero ella no existe en la obra que realizan".

"O, en otro caso, lo que ellos hacen es propio de la teología, la cual piensa y argumenta a partir de la fe, que por definición es irreductible a la razón. Hasta se llegaba a decir en el lenguaje de la edad media, que los misterios de la fe «están contra la razón». La expresión no hay que tomarla al pie de la letra; pero en fin resulta que para un racionalista, un Dios en tres personas, un Dios encarnado es absurdo. No puede ser la razón la que conduce a la fe; aquí hay dos caminos, dos objetos, dos métodos diferentes".

La filosofía, pues, no es ni cristiana ni pagana. La filosofía es la ciencia obtenida por la razón, en cualquier am-

biente humano posible. Por lo tanto sigue siempre su curso independiente de una religión positiva.

"Legítimamente hablando, por consiguiente, no existe una filosofía cristiana; y si uno sale de la palabra misma de la razón, se entra en el dominio de la fe, y no puede entenderse desde entonces sino con los creyentes".

"La filosofía cristiana será si se quiere un producto filosófico cristiano; pero esto no constituirá una unidad, no hay unidad posible entre filosofía y teología. Si queremos una unidad es necesario hallar el principio más allá de la filosofía y más allá de la teología; ahora bien, tal principio no existe evidentemente" [27].

Tal es la posición del P. Mandonnet. Es interesante la discusión que ella suscitó inmediatamente.

Gilson respondió que él se había visto obligado a dar un curso especial en la Sorbona acerca de la filosofía de Sto. Tomás, en lo que tenía de diferente con la filosofía de Aristóteles. "Llegué entonces a esta conclusión: tú tienes todavía algo más que enseñar; la filosofía de Sto. Tomás no es la filosofía de Aristóteles. A partir de este momento me di cuenta de que podía dar un curso sobre la filosofía de Sto. Tomás, que no fuera precisamente un curso sobre la filosofía de Aristóteles, sino sobre los pensamientos originales, personales, filosóficos, que no habían existido antes de Sto. Tomás" [28]. Ahora bien, estas novedades, estos cambios de perspectivas, estas conclusiones nuevas de Sto. Tomás se deben a la influencia de un factor nuevo que se interpuso entre Sto. Tomás y los griegos, es el Evangelio, es la Revelación, que ha enriquecido la filosofía.

Responde Mandonnet: "Usted ha dicho que el cristianismo ha enriquecido la filosofía, ciertamente el cristianismo

[27] *La philosophie chrétienne*, Journées d'études de la *Société Thomiste*, II; Juvisy, 11 Sept. 1933. Les Éditions de Cerf Juvisy, p. 63.
[28] Ibid., p. 66.

ha trasformado el mundo; pero él no ha trasformado la filosofía...". "Ciertamente el cristianismo ha sido un factor de progreso considerable para la humanidad, pero no ha sido este progreso de orden filosófico. El progreso en el orden filosófico no se realiza por la Escritura sino por la razón... aun cuando no hubiera habido ni Revelación, ni Encarnación, hubiese existido un desarrollo de la ciencia y del pensamiento. Sto. Tomás es muy consciente de esta distinción entre el trabajo filosófico y el trabajo teológico".

El presidente de la sesión, M. Bruno de Solages, intercala una pregunta cortante, dirigiéndose al P. Mandonnet: "¿Entonces usted firmaría esta fórmula: la Revelación cristiana no tiene nada que ver en las divergencias existentes entre Sto. Tomás y Aristóteles?".

Responde Mandonnet: "No sé nada acerca de esto; admito que uno que venga después de la Revelación haya podido tener en calidad de cristiano todo lo que usted quiera".

"Pero en el dominio racional él no tiene nada más que aquello que la razón le diera, y jamás debe recurrir a otra cosa que no sea sólo la razón".

A la proposición de Gilson de que Sto. Tomás en la demostración de la existencia de Dios, ha tenido a la vista las conclusiones mismas de la teología, que a la vez eran accesibles a la razón natural, responde Mandonnet: "Sto. Tomás pretende demostrar en efecto la existencia de Dios. Pero son pocas las personas que comprenden su demostración".

Gilson. — "Santo Tomás lo comprendía; ¿de dónde viene ello?".

Mandonnet. — "De su genio".

Gilson. — "¿Y por qué no del genio de Aristóteles?".

Mandonnet. — "La ciencia humana, según Sto. Tomás, es un trabajo sucesivo: el progreso se realiza poco a poco, de generación en generación... Pero que la Revelación

cristiana haya creado el progreso filosófico, lo niego en absoluto".

Gilson. — "¿Dónde ha encontrado Sto. Tomás la idea de la creación? ¿Entre los griegos? ¿De dónde la ha sacado?".

Tampoco Mandonnet se da por vencido aun en este punto capital. Responde: "Es él (Sto. Tomás) quien la ha constituído; aunque no ignoraba la teoría neoplatónica de la emanación, puesto que él mismo ha dado a su tratado sobre la creación el título *De emanatione rerum a Deo*"

Fácilmente puede apreciarse la posición del P. Mandonnet. Naturalmente que él admite toda la doctrina católica acerca de las relaciones entre la filosofía y la teología. La teología es a lo menos norma negativa. No puede haber oposición entre ambas. Pero su conexión es solamente *extrínseca*. Cada una se desarrolla independientemente, según su propio objeto formal, y según sus propios méritos. Es imposible una filosofía cristiana, porque la filosofía, en cuanto recibe la luz de la fe, deja de serlo para convertirse en teología [29].

3) *Teoría de Blondel sobre la "filosofía cristiana"*.

Dentro del catolicismo no han faltado nunca tentativas por mostrar una unión íntima hasta la mutua necesidad esencial entre la filosofía y el cristianismo. La más célebre de estas tentativas la debemos en nuestros tiempos a Blondel. Es conocidísima su teoría acerca de la unión entre la filosofía y el cristianismo. Teoría que provocó en un principio vehementes reacciones de los teólogos católicos, pero que más tarde, gracias a un paciente y prolongado reajuste de sus ideas y de sus fórmulas a través de 30 años de meditaciones sobre el tema, ha sido mirada en los dos últimos lustros con mayor benignidad, y aun tenida por muchos como un acierto de ortodoxia católica, no sólo en la inten-

[29] Ibíd., ps. 67-72.

ción de su autor (acerca de lo cual no es posible dudar) sino en sus contenidos objetivos [30].

La filosofía de Maurice Blondel recibe una parte al menos de su inspiración en su maestro León Ollé-Laprune, quien, con un laudable deseo apologético que el racionalismo puro es insuficiente para darnos una visión exacta de la realidad, y que, si el pensamiento filosófico quiere mantenerse fiel a sus propias exigencias, debe abrir los brazos a un influjo especial de la divinidad, que calme todas sus indigencias más profundas.

Véase, por ejemplo, cómo el mismo Blondel nos describe el pensamiento de su maestro, o lo repite como filósofo: "Es la maravilla del catolicismo solo, el que, a pesar de su rigurosa ortodoxia, lo anima un soplo incesante, y lo renueva todo, sin cambiar nada; y la letra sirve al espíritu en vez de dañarle, porque el espíritu la vivifica. En la filosofía la letra mataría el pensamiento del hombre —comenta Blondel—. No le basta al hombre, si la vida es la verdadera escuela de la vida. De la misma manera que todas las aguas del río vienen ya del océano, o retornan hacia él, el centro de equilibrio del cual está suspendido todo el movimiento del pensamiento y de la acción no se encuentra sino en una doctrina elevada, a la manera que es el sol quien levanta la ola del mar hasta la cima de donde desciende la fecundidad".

Así, la filosofía no se termina en sí misma; la unidad natural y la sociedad pública de los espíritus no se perfecciona, ni llega a la estabilidad, si no es refiriéndose a una verdad y a una autoridad soberana, al cristianismo y a la

[30] La primera edición de *L'action* data de 1893. Aparece nuevamente la obra homónima, que, dice el mismo Blondel, "reanuda, extiende y completa las perspectivas esbozadas en una tesis que llevaba el mismo título y fue defendida en 1893" (*L'action*, París, 1936, p. 297). El segundo tomo de la obra apareció en 1937.

Iglesia, "la única que ofrece el principio, el modelo y el medio"[81].

Como se ve, la orientación tiene como punto de partida el dinamismo humano, el problema de *la acción*, cuyo análisis ha ocupado toda la vida de Blondel, y le ha conducido también muy especialmente a una solución del problema de las relaciones entre la razón y la fe. En diversos artículos, y en todas sus obras, pero sobre todo en la trilogía publicada en los últimos diez años de su vida, el tema blondeliano es siempre el mismo: una explicación de la realidad por el estudio interno del dinamismo de la acción, que lleva últimamente a postular la existencia del ser absoluto, infinito y personal, único capaz de calmar las exigencias de nuestro dinamismo espiritual.

Cualquiera que sea el fallo que se pronuncie sobre la filosofía de Blondel siempre será un mérito notable el de haber construído un sistema, que al margen de la concepción clásica de las categorías aristotélico-escolásticas de sustancia y accidentes, haya llegado exactamente a las mismas conclusiones que la filosofía tradicional.

Según Blondel, la filosofía es esencialmente católica, es decir, que el filósofo, que sinceramente estudia la realidad humana, debe llegar a la conclusión de que la naturaleza humana no tiene por sus fuerzas naturales todo el desarrollo de que es capaz y que por lo tanto queda trunca, si no es completada por una gracia que la eleva por encima de sus fuerzas, es decir, por una gracia sobrenatural; gracia que ilumina el entendimiento y fortalece la voluntad. "Un examen racional, fundado en constataciones inevitables nos había impuesto esta noble conclusión: de una parte es necesario afirmar que el pensador puro y perfecto es inteligible en sí y es cierto en su absoluto y eternal acabamiento; por

[81] *Léon Ollé-Laprune*, por Maurice Blondel, Bloud et Gay, París, 1932, ps. 119-120.

otra parte y al mismo tiempo es necesario reconocer la impotencia natural del pensamiento humano para realizar en ella y por esta perfección a la cual nuestro espíritu resulta inadecuado y como suspendido de ella. Después, por una segunda etapa tan vital y lógica como la precedente, se ha impuesto la idea, al filósofo como al más primitivo de los seres humanos, de que esta ecuación del pensamiento al sujeto, imposible a la naturaleza y a la razón, permanece infinitamente deseable y que por don gratuito al mismo tiempo que activamente consentido y acogido, el espíritu podría ser elevado a una participación, totalmente benévola de parte de Dios, pero la única salvadora para nosotros, obligados —si de hecho existe tal gracia— a corresponder a ella, sin lo cual nuestro pensamiento, en su libre opción, no permanecería ya conforme ni a su aspiración congenital, ni a la vocación superior por la que está trabajado"[82].

Por tanto, el filósofo, que sigue la dirección auténtica de la filosofía, debe llegar a admitir no sólo la posibilidad de la revelación (lo que es común a todos los filósofos y teólogos católicos), sino que sin la revelación, sin la gracia, sin la salvación externa de parte de Dios, la naturaleza humana queda esencialmente trunca e imperfecta, no ya en sus *constitutivos*, pero sí en sus *aspiraciones* totales.

Hasta el fin de su vida ha insistido Blondel en esta idea central de su sistema. Veamos cómo se expresa en uno de sus últimos trabajos (octubre 1939), en que sintetiza claramente su pensamiento:

"De aquí resulta que encerrarse en una filosofía separatista y ciega que pretendiese bastarse a sí misma en su autarquía, sería desconocer el carácter esencial de la naturaleza humana nacida para el infinito, según la palabra de Pascal; sería pecar por infatuación: *ybris*; sería erigir nuestra carencia, con toda nuestra deficiencia, como un fin en sí

[82] *La pensée*, Alcan, París, 1934, ps. 352-353.

mismo y faltar a la inspiración primitiva de la que han nacido el espíritu y el nombre de la filosofía.

"Reconocido esto, ¿no se ve inmediatamente que el estudio de nuestros límites y de las condiciones de que depende la conciencia de nuestras insuficiencias, estrechamente ligada a la realidad de un destino trascendente en nosotros, nos arrastra imperiosamente a plantear el problema específicamente religioso que prolonga congenitalmente la inquisición filosófica sin confundirse con ella? Aquí está el primer pilar del puente que nos podemos construír y al cual es mucho más razonable que nos aferremos si alguien nos lo llega a ofrecer y señalar. Ahora bien, allá precisamente nos conducen los pasos recientes de una filosofía abierta por su propio movimiento y dócil por razón a los llamados que solicitan su encuesta y su libre y buena voluntad.

"Quizás estas rápidas indicaciones basten para hacer justicia al racionalismo que ha reinado por mucho tiempo y que hoy día parece ya pasado de moda. Sin embargo, aunque haya sido dejada atrás la estrecha tesis, en la que se inspiraban los enciclopedistas o los positivistas, adversarios de toda metafísica religiosa, en su pretendida «filosofía de las luces», todavía hay mucha distancia entre la confesión de una necesidad espiritual y de una fuerza ulterior a la ciencia y los dogmas y preceptos cristianos.

"La tarea de hoy es purificar las inteligencias que vuelven a las creencias, pero que ignoran los aspectos coherentes y exigen del cristianismo; es, como consecuencia, instituír una exposición metódica de la admirable armonía que ofrece la constitución divina y humana de la fe y de la práctica católica. Llegados aquí, es esencial no pretender adivinar, deducir, agotar los misterios de gracia, de pensamiento y de vida, que ni nuestra razón ni nuestra conciencia pueden alcanzar en su origen, en su carácter sobrenatural, en sus efectos vitales.

"Por lo menos es de extrema importancia no dejar creer que todo en ellos está envuelto en tinieblas, que todo ha sido pasivamente recibido, que todo es mágicamente eficaz, sin que participen en esto las virtudes humanas y las energías morales del hombre. Con estas reservas, sí que hay una filosofía católica: la que sin presunción ni pretensión de naturalizar o de racionalizar en cualquier grado que sea el orden intrínsecamente gratuito y propiamente sobrenatural, muestra, sin embargo, lo que hay de inteligible, de lógico, de realista a través de todas las complejidades, a las pruebas, a la sublimidad del destino humano.

"Así es cómo una filosofía fiel integralmente al objeto total de una inquisición, que según su confesión implícita, nada deja escapar de lo que se debe conocer o hacer, se vuelve a la vez especulativa y práctica porque tiende a proponernos el único y verdadero totalitarismo. Nada, pues, de artificial, de arbitrario ni de restrictivo en esta filosofía, de la que San Bernardo, adelantando la justificación explícita de la fórmula en que yo resumo su tesis, podía decir: *non adjutrix nisi libera, non libera nisi adjutrix philosophia.* Es necesario, en efecto, que la filosofía guarde su espontaneidad, su sinceridad, su autonomía; pero para que su testimonio sea admisible, es también necesario que se haga dócil y sumisa la verdad que la esclarece y la hace libre, porque esta verdad está hecha de bondad infinita y de sobrenatural caridad" [88].

4) La "filosofía cristiana" según Maritain.

Maritain difiere de Blondel al insistir en que la razón y la fe pertenecen a órdenes perfectamente diferentes; la filosofía tiene su objeto propio, y goza en el orden especulativo de una autonomía y libertad propias; de esta manera

[88] M. BLONDEL, *La filosofía católica en el tiempo presente,* Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel): *Strómata,* vol. 3, 1941, ps. 11-12.

en el orden de las esencias, la filosofía se constituye autónomamente respecto de la teología, respecto de la verdad cristiana y católica. En este sentido no existe una filosofía humana cristiana. Pero el estado histórico en que se ha desarrollado la filosofía, en un ambiente y en un sujeto cristiano, hace que aun en el orden especulativo la filosofía haya recibido un auxilio íntimo, que aunque viene de afuera obra en su actividad filosófica.

Este auxilio consiste en confortaciones subjetivas y confortaciones objetivas. Las primeras son la influencia de la gracia que fortifica el dinamismo subjetivo del *habitus* filosófico: la vitalidad hábito filosófico es fortificada al mismo tiempo que pasa a él una moción o impresión real del hábito de la fe.

Las confortaciones objetivas son las verdades que propone o aclara la fe al filósofo y que pertenecen de suyo al dominio racional. De hecho, históricamente, y M. Gilson tiene razón al afirmarlo, la filosofía ha quedado constituída en un estado cristiano y ha manifestado sus caracteres explícitamente cristianos, gracias a la revelación cristiana y porque ha tenido oídos para escucharla [34]. Maritain insinúa a continuación algunos de los aportes objetivos de la fe cristiana al tesoro de la filosofía: la creación; la noción particular del alma como objeto de salvación; Dios, no ya el pensamiento o ser subsistente, desconocido para Aristóteles. En esta forma quedan constituídas en el orden especulativo dos clases de sabidurías totalmente íntegras y perfectas por sí mismas, la natural o filosófica y la sobrenatural o de la gracia. Es evidente, por lo demás, que esta autonomía en el

[34] J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Labergerie, París, 1935. En las ps. 137 y ss. resume brevemente el mismo Maritain las conclusiones a que había llegado sobre la cuestión de la filosofía cristiana: nos da así en compendio, las ideas de sus anteriores escritos, en especial de su trabajo directo sobre el tema: *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, París, 1933.

orden especulativo debe conservar la jerarquía propia de ambas sabidurías. En la práctica las interferencias objetivas y subjetivas las admite Maritain, y por eso defiende en la práctica la existencia de una filosofía cristiana.

Pero va todavía Maritain mucho más allá cuando trata no ya del saber especulativo sino del saber práctico de la filosofía moral. Efectivamente "en el orden, no ya de la sabiduría especulativa, sino del saber práctico y moral, es [el filósofo cristiano] una suerte de zoófito, en el que el movimiento natural de la razón no llega a ser *ciencia* sin el concurso objetivo que proviene de la fe"[85]. En esta afirmación Maritain está dentro de la órbita de Blondel.

¿Por qué se ha determinado Maritain a esta opinión asimétrica y un tanto especial de la filosofía práctica?: "La filosofía práctica considera al hombre y a la existencia humana desde el punto de vista concreto e histórico, que lo lleva a su fin; desde el punto de vista de los actos humanos que debe realizar el ser, *hic et nunc* conforme a su ley". "Un saber propio y absolutamente dicho de los actos humanos, una ética pura y simplemente verdadera (y no sólo tal *secundum quid*), no puede prescindir de las condiciones fundamentales y universales impuestas al hombre acá abajo, y por lo tanto, no es posible de hecho, si el verdadero fin asignado de hecho a la vida humana y las condiciones concretas, el estado de hecho en que la naturaleza humana está existencialmente colocada con relación a este fin no nos son conocidos. ¿Y cuál ciencia los conoce en realidad sino la teología...? Según la certeza de la fe este fin sobrenatural es la visión de Dios; este estado existencial —de naturaleza caída o de naturaleza reparada— participa del orden sobrenatural. Una filosofía puramente natural y adecuada al obrar humano *habría podido* existir, como el estado de naturaleza

[85] Ibíd., p. 181.

pura habría podido existir, pero ella no existe como tampoco éste"[36].

De modo que para Maritain no puede existir actualmente una verdadera filosofía moral humana, sin la ayuda de la teología; y esto en el orden de las *esencias.*

5) La "filosofía cristiana" según Gilson.

Ante las dos actitudes extremas que acabamos de describir, se sitúa la interpretación más moderada del problema. Reconocida la autonomía en el orden esencial, y reconocida asimismo la posibilidad de una filosofía humana verdadera que prescindiera de los datos de la revelación, es posible, sin embargo, la existencia de una filosofía, que sin dejar de ser filosofía, porque sus conclusiones y sus argumentos son de evidencia racional, ha recibido una ayuda de los datos revelados, merced a la cual ha enriquecido su propio *stock* filosófico.

Esta filosofía ha existido de hecho dentro del cristianismo, y quien con mayor abundancia de argumentos desde el punto de vista histórico ha defendido esta tesis ha sido M. Gilson, según hemos visto ya más arriba. Su obra fundamental al respecto es *El espíritu de la filosofía medieval*, una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Gifford[37], en las que ha demostrado las diferencias fundamentales que, aun dentro del orden filosófico, existen entre la filosofía de los autores cristianos, principalmente en el siglo XIII, y la filosofía de los griegos; esa diferencia fundamental se debe, como indicamos más arriba, al influjo de la revelación cristiana. La revelación ha aportado verdades y problemas que interesaban y enriquecían a la filosofía. Es el elemento objetivo. Pero además de este aporte objetivo

[36] Ibíd., ps. 184-185.

[37] ÉTIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiéval*, París, 1932, 2 vols.

la revelación cristiana ha ofrecido al mundo un aporte subjetivo. El filósofo está bajo la ayuda de la gracia que al mismo tiempo que le facilita la inteligencia de las verdades sobrenaturales, le ayuda a conocer con mayor facilidad y seguridad las verdades del orden natural. Más aún, las ayudas sobrenaturales para la práctica de las virtudes, que en el hombre en gracia son un medio que facilita la especulación filosófica misma, refrenando las pasiones, que con frecuencia nos impiden la contemplación serena de la verdad.

He aquí, pues, cómo es posible de hecho una filosofía que, sin dejar de ser propiamente filosofía, se pueda llamar cristiana, por los elementos que ella debe al cristianismo.

La expresión *filosofía cristiana* no deja de tener sus inconvenientes. Pero por ahora no existe otra mejor, y lo que importa ante todo es atender a las cosas y no a las palabras.

• • •

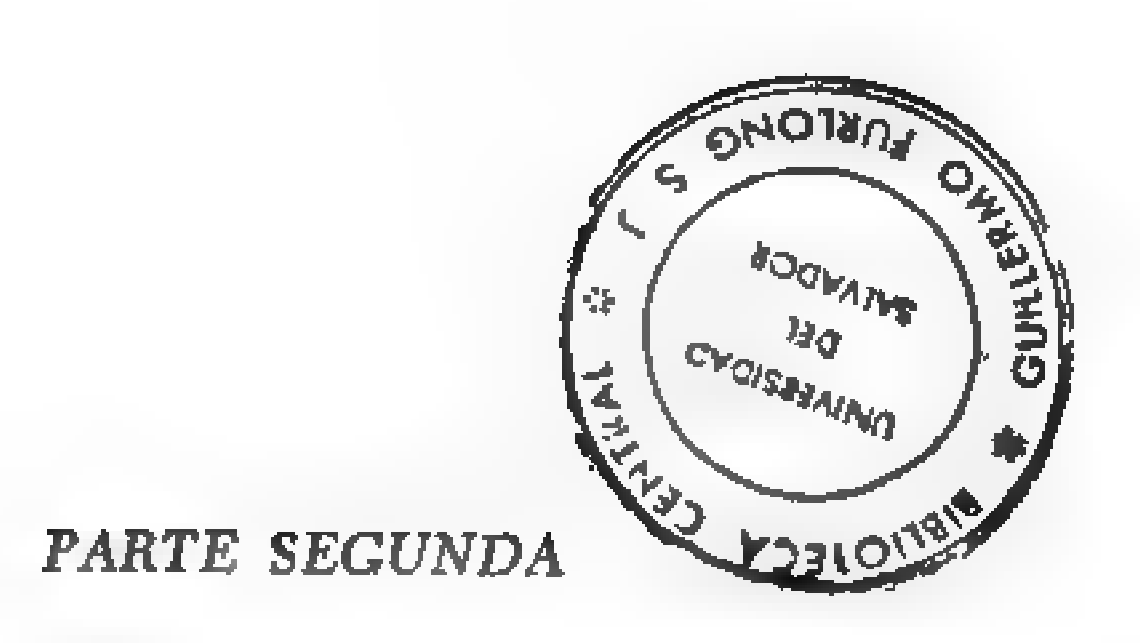
Acabamos de exponer con el empeño de la mayor objetividad posible las principales actitudes de los filósofos frente al problema de la racionabilidad del cristianismo, o de la *filosofía del cristianismo*. Es fácil haber notado dos actitudes irreductibles entre sí: la de un racionalismo extremo, que niega toda posibilidad de un conocimiento superior a la razón humana; y la de un racionalismo moderado que, admitiendo una órbita de conocimientos racionales, todavía descubre la posibilidad de un conocimiento suprarracional, fundado en la revelación divina, pero a la vez respetando las exigencias fundamentales de la razón. En otras palabras, existen dos actitudes fundamentales, de las cuales la una niega la *filosofía del cristianismo*, y la otra la afirma. Todavía dentro de esta última, en que se agrupan ante todo los filósofos católicos, hemos podido distinguir diversas opiniones, diversos matices y grados de intensidad en la *filosofía del cristianismo*.

Esta revisión general de las opiniones acerca del tema de la *filosofía del cristianismo* era indispensable, así para podernos hacer cargo de las conclusiones a que han llegado los otros investigadores, como también para orientarnos en la búsqueda de una solución directa del problema, que es lo que más nos importa.

Hemos procurado limitarnos a una rápida exposición de las teorías, contentándonos con indicar las más sobresalientes. Podría parecer esta primera parte demasiado larga, y sin embargo hubiéramos podido extenderla mucho más, por ser relativamente fácil acumular los datos históricos, y matizar las diversas posiciones.

Pero creemos que para nuestro intento era superflua una mayor divagación en esta parte expositiva.

Y hemos procurado ceñirnos a una exposición sin anhelos de crítica. La crítica vendrá por sí misma, como un fruto maduro y fácil de recoger, después que hayamos estudiado *la solución directa* del problema, objeto de la segunda parte.



PARTE SEGUNDA

SONDEO DIRECTO DEL PROBLEMA

Actitud inicial y método que se impone

El cristianismo es una religión razonable. He aquí el problema que deseamos estudiar bajo el título de *Filosofía del cristianismo.* Deseamos descubrir la estructura racional de la religión cristiana, o en otras palabras, *la estructura filosófica del cristianismo.* Evidentemente que no pretendemos afirmar la enormidad de que la religión cristiana es una religión que nace exclusivamente de la razón humana. Lo que nos interesa ver es si hay alguna posibilidad de una religión que siendo revelada, y por lo tanto suprarracional, pueda injertarse en la razón humana, sin que ésta o aquélla queden desnaturalizadas.

El problema se reduce a investigar las relaciones existentes entre la filosofía y la religión cristiana. Deseamos realizar un sondeo directo, lo más desinteresado y lo más objetivo posible. Queremos notar nuevamente que establecemos el estudio de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, desde un punto de vista estrictamente filosófico; hablamos, pues, como filósofos, no como teólogos.

Nuestra posición es, por tanto, la siguiente: Adoptamos la actitud de un filósofo a quien le presentasen estas dos

esencias: *filosofía* y *cristianismo*; lo que es la filosofía y lo que es el cristianismo. De un filósofo, como tal, solamente debemos esperar un juicio acerca de la filosofía y del cristianismo, y de sus relaciones esenciales, *según lo que la recta razón natural le dicte.*

Supongamos, pues, con el objeto de eliminar presupuestos peligrosos, que a este filósofo, el cual ignora por completo la existencia de una revelación cristiana, se le van proponiendo hipotéticamente una serie de problemas acerca de sus relaciones posibles con Dios. A la luz de la razón, y de acuerdo con sus exigencias fundamentales, debe ir respondiendo a cada uno de los diversos problemas. Todos ellos constituyen, por lo tanto, momentos racionales de su vinculación con la divinidad.

Para proceder con orden, vayamos desglosando cada uno de dichos momentos; y observemos que nos referimos a las relaciones entre la razón y una religión revelada cualquiera. Prescindimos de si se trata de la religión cristiana, porque la religión cristiana supone un estado histórico especial, es decir, el de la caída del hombre, estado en que la naturaleza humana ha quedado con una herida abierta, que tiene como única explicación satisfactoria el recurso a una religión sobrenatural.

1

LA ESTRUCTURA RACIONAL DE LA FE

I. Buscando los momentos racionales de la fe.

Desde el punto de vista, pues, exclusivamente racional, podríamos señalar los siguientes problemas o eslabones o momentos racionales.

1. *Existencia de un Dios personal y de los hombres como seres individuales y libres.*

El filósofo que no ha llegado a admitir la existencia de un "Dios personal", no puede pasar adelante para llegar a una solución del problema religioso, más aún ni siquiera para plantearlo. Si no existe un Dios personal, la palabra "religión" carece de verdadero sentido. Religión implica una relación del hombre para con Dios. Toda relación supone la distinción de los dos extremos que entran en juego. En nuestro caso el hombre y Dios. Si Dios no existe (ateísmo) o si Dios no es distinto de mí (panteísmo), ¿qué relación puedo tener yo con Dios? Sería tan ridículo hablar de religión en un caso como en el otro. En el primero porque equivaldría a mantener una relación con algo o con alguien que no existe; en el segundo caso equivaldría a afirmar que Dios profesa una religión para consigo mismo o que yo profeso una religión cuyo objeto soy yo mismo.

La existencia de un Dios personal, a la que corresponde la existencia de los hombres como seres individuales y libres, es el fundamento o el punto de partida de toda religión. No es nuestro propósito demostrar aquí la existencia de Dios. Lo que nos importa subrayar, porque es lo que hace a nuestro propósito, es que la existencia de Dios ha de admitirla el filósofo *demostrada por la propia razón*, y no por alguna imposición o autoridad externa, es decir, que este primer fundamento de una religión es estrictamente racional. El que lo niega no lo puede negar excluyendo autoridad alguna, pues ninguna autoridad ha de imponerlo. El que lo afirma o lo admite no lo hace en virtud de alguna autoridad extrínseca, sino por su propio raciocinio, por su propio análisis, por su propia convicción. Así, pues, el racionalista que deseara negar el valor razonable de una religión revelada no podría decir al filósofo en cuestión que dicha religión es antirracional sino, a lo más, que *uno de los elementos racionales o filosóficos de dicha religión* no está suficientemente demostrado. Pero esto es muy diferente de negar la estructura racional de la fe.

2. *Reconocimiento de la excelencia propia de Dios.*

Una vez que el filósofo ha llegado por sus propias fuerzas a demostrar la existencia de un Dios personal, su misma razón o inteligencia le hace pasar a un segundo momento racional para llegar a una religión revelada. Efectivamente, Dios no puede concebirse sino como un ser superior, sumamente excelente en sus perfecciones; un Dios necio, malo e impotente, un Dios sujeto a las debilidades de los dioses mitológicos de Grecia, es tan sólo una caricatura de Dios, no un Dios de veras. La superioridad excepcional de Dios debe abarcar su perfección intelectual (inteligencia máxima), su perfección moral (veracidad perfectísima), su perfección activa (potencia suma). Todas estas perfecciones las admite el filósofo solamente como fruto de su propia

investigación, es decir, que *es su propia razón la que juzga acerca de ellas.*

3. *El hombre debe a Dios la obediencia y el respeto que piden la superioridad divina sobre el hombre, y la dependencia humana del hombre respecto de Dios.*

Este tercer momento racional no es más que una consecuencia, perfectamente lógica y racional, de las dos anteriores. Si Dios es mucho más excelente que el hombre, es lógico que el hombre así lo reconozca. Si el hombre depende de Dios como de su autor o de su señor, es lógico y racional que le preste su obediencia y su vasallaje.

Notemos que estas relaciones esenciales entre Díos y el hombre vienen a constituír la esencia misma de *la religión natural*, es decir, de una religión cuya necesidad ineludible para el hombre mismo la descubre y la afirma el hombre ante el tribunal de su propia conciencia. Más aún, debemos observar que estas relaciones esenciales entre Dios y el hombre no las determina precisamente el arbitrio del hombre o el arbitrio de Dios mismo, sino que vienen ya determinadas por la naturaleza de Dios y del hombre, independientemente de la voluntad de ambos. Si Dios crea al hombre, necesariamente ha de exigir de éste el debido reconocimiento de su origen dependiente de Dios, y el hombre necesariamente se lo debe prestar. Hasta este punto influye lo puramente racional, y por hablar en términos familiares aun a los filósofos no católicos, de tal manera influye el elemento racional *a priori* en la determinación de las relaciones esenciales entre Dios y el hombre, que constituyen la religión natural estricta e íntegramente racional.

4. *Dios puede concretar la forma de culto o religión.*

En la hipótesis de que Dios manifestara al hombre su voluntad acerca de la forma concreta en que desea recibir el homenaje debido por parte del hombre, es lógico que éste

se lo deba prestar, en virtud de la obediencia que lo une a Dios. Dios en este caso no ha hecho más que *concretar* sus relaciones con el hombre, lo que ha dado origen para una forma de culto o de religión particular, *concretada* inmediatamente por Dios.

5. *Actitud filosófica frente a la revelación de un dogma.*

Asimismo, ¿cuál es la actitud que debería asumir el filósofo en el caso de que Dios se comunicara con él, manifestándole algunos de los conocimientos que Dios tiene, o de sus propósitos y designios acerca del hombre? Es evidente que el hombre *una vez que le conste con certeza que en realidad es Dios quien se le ha comunicado, dándole a conocer su ciencia sobre algún punto determinado*, debe admitir, aceptando como verdadero lo que Dios le hubiere comunicado, o, hablando en términos técnicos, lo que Dios le hubiere *revelado*. Esto es lo que piden, *racionalmente hablando*, la infalibilidad de Dios por una parte y la veracidad absoluta del mismo por otra, de las cuales hablamos en el segundo momento racional.

6. *Actitud filosófica frente a un choque entre lo que yo tengo por ciencia y la revelación.*

En la hipótesis de que surja una contradicción entre la ciencia que yo obtengo por mi razón directamente, y la que me viene directamente de Dios, debo elegir, racionalmente hablando, aquel extremo en que sean menores las posibilidades de error: ahora bien, la posibilidad de error en Dios es nula; en mí, es notoria; no cabe duda, pues, de que *o yo me equivoco en mi parecer, o me equivoco acerca del hecho de la revelación.*

7. *La posibilidad de una verdad sobrenatural.*

Lejos de coartar el movimiento de la razón, Dios al intervenir directamente, no puede hacer sino dirigirlo, ayu-

darlo, elevarlo al conocimiento de objetos que estaban fuera del alcance humano, y sólo asequibles a la mirada infinita de Dios. ¿O es que puedo suponer prudentemente que la ciencia de Dios no va más allá de la mía? Basta estudiar un poco la historia de la filosofía, plano en el que el hombre actúa en estado de máxima reflexión y autoconciencia, para comprobar la inmensa limitación de la razón humana. No es necesario recurrir a la vida cotidiana de especulación vulgar o semirreflexiva de los hombres en que tan frecuentes son los errores humanos. ¡Qué trabajoso es el movimiento científico, individual y colectivo, de los hombres hacia una verdad total! Si Aristóteles dice en el L. II de la *Metafísica*, que nuestra inteligencia está ante los primeros principios, de suyo evidentísimos, *como los ojos del murciélago ante el fulgor del sol*, esto es, oscurecida; ¿qué sucederá tratándose de Dios, primer principio por excelencia, ser infinito, tan remoto de nuestros sentidos?

8. *Respeto de Dios ante el fallo de la razón.*

La existencia o el hecho de la revelación, así como los criterios para comprobar su autenticidad, son de resorte *exclusivo* de la razón; efectivamente, no es la revelación la que ha de determinarlo, puesto que se trata de discernirla a ella misma, su propia existencia y autenticidad, que son requisitos previos para admitir razonable y válidamente su contenido. Demostrar la legitimidad de la revelación por ella misma, sería un círculo vicioso imperdonable filosóficamente

9. *Respeto de Dios hacia la naturaleza de la razón.*

El orden ontológico natural no se cambia por el hecho de la revelación, sino que se perfecciona. He aquí, pues, que una revelación o un orden sobrenatural están íntimamente ligados con la razón natural, y con todo el orden ontológico natural al que en cierto sentido deben acomodarse,

en cuanto que no lo han de destruír sino perfeccionar; no suprimirlo sino precisamente conservarlo, para abrirlo a nuevas posibilidades de ser, de conocimiento y de amor, en un horizonte trascendente a su naturaleza. De aquí que es posible la hipótesis de que una revelación pueda aportar una luz más precisa y determinada, sobre ciertos elementos de la naturaleza humana, y ayudar así a un conocimiento más perfecto de las verdades de orden natural. De esta manera, y en ciertos casos, la revelación viene a resultar una "norma positiva": *confirma* las verdades racionales (la misma *existencia, personalidad, sabiduría, omnipotencia* y *providencia de Dios*, ¿qué mejor *confirmación* pueden hallar, que el hecho mismo de manifestarse Dios, y descubrirnos con sus palabras y acciones exclusivas suyas, su propia naturaleza?); *facilita* la adquisición más universal y rápida de los principios naturales, tan necesarios al hombre para el progreso de su inteligencia y la perfección de su vida moral; puede *plantear nuevos problemas* en el orden mismo de la naturaleza, y por de pronto el de su capacidad, y las condiciones racionales en que debe reajustarse al clima de la gracia.

2. INTERPRETACIÓN DE LOS ELEMENTOS REUNIDOS Y SOLUCIÓN DEL PROBLEMA.

1. *Respeto de Dios hacia la inteligencia humana.*

He aquí lo que podríamos llamar *momentos racionales de cualquier religión revelada.* Son todas hipótesis racionales; es decir, apreciaciones con que desde la ribera estrictamente filosófica, juzgamos las posibilidades racionales por que deben mutuamente regirse la razón y la revelación.

Y he aquí, que quien en última instancia juzga del hecho, de la autenticidad y de las prerrogativas que corresponden a una verdad, o a una religión revelada, es nuestra misma razón; he aquí, que es la razón la que tiende el puente por el que llega hasta la humanidad el dogma revelado;

es ella misma la que le da su "visto bueno", y le ha de poner el estampillado de "razonable"; razonable porque: 1) no es evidentemente absurdo; 2) y está probado que es de Dios; luego... 3) puede y debe circular, para que pase a influír en el hombre, a ejercer sobre él la autoridad que le corresponde.

Es notable el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: le presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente la justifican), y sólo después de reconocidas libremente por el hombre, actúa en su nuevo plano sobrenatural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, el punto de inserción de un orden sobrenatural, revelado.

El sencillo análisis que acabamos de realizar nos da la clave para puntualizar claramente las relaciones entre la filosofía y la revelación; consiguientemente, al aplicarlas a la religión cristiana, nos manifiesta las condiciones en que puede hablarse de una "filosofía del cristianismo" y, a la vez, si se quiere, de una "filosofía cristiana" y de una "filosofía pagana".

2. *Vinculación esencial entre la filosofía y el cristianismo.*

En primer lugar, nos muestra que filosofía y revelación *no son "campos" totalmente desvinculados entre sí*, antes al contrario, deben estar en estrecho e íntimo comercio. La revelación necesita en absoluto de la filosofía como punto de apoyo, como indispensable campo de aterrizaje, sin el cual en vano intentaría descender hasta el hombre.

La filosofía, por su parte, correlativamente, implica esencialmente:

a) Una capacidad ineludible (y, por tanto, un deber), receptiva de la revelación; en este sentido, toda auténtica filosofía, la filosofía como tal, es esencialmente "filosofía de

una religión revelada", en el caso de que ésta exista, v.g.: "filosofía judía", "filosofía cristiana".

b) Una capacidad de ser (en el caso de que algún hombre o ambiente determinado haya experimentado desviaciones o debilitaciones) rectificada y confirmada por la revelación, como norma negativa y aun positiva, con las limitaciones arriba indicadas. En tal caso dicha filosofía (la de tal autor, época o ambiente) sería todavía más intensamente una "filosofía de tal revelación", v. g.: "cristiana".

3. *Autonomía de objetos formales.*

En segundo lugar nos muestra el análisis anterior que el conocimiento racional y el de la fe son esencialmente diferentes en cuanto a sus principios y objetos formales: la razón para el primero, la autoridad de Dios para la segunda; el orden natural para la primera, el orden sobrenatural para la segunda.

Constituye, por tanto, la filosofía un orden de conocimientos propios capaz de bastarse a sí mismo, y con la sola relación de "capacidad potencial" de un orden revelado; es por lo tanto, una verdadera "sabiduría" la del filósofo, pues conoce por un orden de principios verdaderamente últimos.

Asimismo, el conocimiento por revelación es también un orden que se constituye por principios propios, y que si siente la necesidad de la filosofía, es sólo como *condición* o como *preámbulo*, y no como constitutivo esencial.

4. *Libertad e indigencia mutua.*

Y notemos que esta distinción, esta autonomía dentro del propio orden es *una condición postulada precisamente por la misma necesidad mutua de ambas esencias.* La revelación *necesita* de la razón: pero no de una razón cualquiera, sino de una razón auténtica, que mantenga intacta su esencia, verdaderamente libre y dueña de sus fallos como le corresponde; una razón desnaturalizada, aun cuando lo

fuera por un influjo mal asimilado de la fe, una razón que no puede reconocer por sí misma la autenticidad y los derechos de la revelación, es perfectamente inútil para ésta. La revelación necesita de una filosofía que le abra los brazos por un conocimiento racional y una libre aceptación; por eso la filosofía no sirve para la fe sino en cuanto es libre y auténtica filosofía: "*non adiutrix nisi libera*".

Pero de igual manera, en el caso de que la revelación se presente, la filosofía, si ésta quiere obrar de acuerdo con lo que sus exigencias esenciales le señalan, y no se deja atar de pies y manos con estorbos contrarios a la razón misma, debe caminar derechamente hasta encontrar la revelación, y ayudarla a instalarse en el hombre: no será, pues, genuina razón o filosofía, no será verdaderamente libre, si no sirve a la revelación: "*non libera nisi adiutrix*".

He aquí, pues, un recto sentido en que puede hablarse de una "filosofía cristiana" que se apoya en una auténtica *filosofía del cristianismo*: en el orden de las esencias la filosofía es cristiana *potencialmente*, en cuanto debe capacitar al hombre para recibir al cristianismo; en el orden histórico, lo es *actualmente*, en cuanto recibe las ayudas negativas y positivas de la revelación cristiana.

Creemos que en esta conclusión deben coincidir no sólo todos los católicos, sino cuantos estudien las relaciones entre filosofía y cristianismo según las más estrictas exigencias filosóficas.

II

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA CATÓLICA

1. La solución equilibrada.

Después de haber examinado directamente la estructura filosófica del cristianismo, con prescindencia de toda autoridad, será ahora sumamente útil que examinemos la doctrina de la Iglesia Católica sobre el mismo problema. Podremos así comprobar si su doctrina se ajusta a las exigencias de la razón, si la Iglesia respeta sus derechos, sin dejarse llevar, por otra parte, de una condescendencia excesiva. No olvidemos que el acierto está siempre en el justo medio.

Es realmente de sumo interés el comprobar cómo la Iglesia Católica se ha mantenido en ese justo medio de una apreciación sobre la racionabilidad del cristianismo, a pesar de las frecuentes tentativas, tanto de dentro como de fuera del catolicismo, para inclinarla, unas veces hacia un racionalismo exagerado, y otras hacia una inmoderada represión de los derechos y obligaciones de la razón humana. Confesamos que al recorrer los documentos del magisterio eclesiástico y confrontarlos unos con otros con el fin de extractar sus enseñanzas y ordenarlas para el presente estudio, no hemos podido menos de maravillarnos del equilibrio constantemente mantenido por la Iglesia Católica entre los dos

extremos viciosos de un racionalismo exagerado o de un sobrenaturalismo también exagerado.

Entre la multitud de documentos emanados de la autoridad eclesiástica acerca de las relaciones entre la razón y la religión católica, vamos a detenernos principalmente en tres de los más importantes, que responden a tres desviaciones del siglo pasado y del presente: la condenación de los errores de Frohschammer[38] por Pío IX; la declaración del Concilio Vaticano (que tenía ante la vista los errores de Hermes[39]) y la condenación del modernismo por Pío X.

En todos estos documentos se advierte un deseo de los Papas, así como del Concilio Vaticano, por mantener precisamente los puntos capitales acerca de las relaciones entre la razón y la fe católica que anteriormente acabamos de señalar al realizar nuestro sondeo directo del problema, es decir:

1) La Iglesia Católica proclama el respeto hacia la inteligencia humana, reconociendo su capacidad de llegar por sí misma al conocimiento de una serie de verdades del orden natural, algunas de las cuales son previas a toda revelación; y el derecho y a la vez el deber de examinar los motivos de credibilidad y los fundamentos de la revelación.

2) Pero a la vez la Iglesia proclama la autonomía de los objetos formales de la filosofía y de la teología, e insiste en que, si la razón tiene su campo propio, también existe

[38] JACOBO FROHSCHAMMER fue profesor en la Universidad de Munich, por varios años, a partir de 1845. Murió en 1893. En sus obras, escritas en alemán, *Introducción a la filosofía* (Munich, 1858), *De la libertad de la ciencia* (Munich, 1861), *Athenaeum* (Munich, 1862), defendió una excesiva capacidad de la razón humana, en orden a las verdades sobrenaturales.

[39] JORGE HERMES fue profesor de teología en Munich desde 1807, y luego en Bona desde 1820. Murió en 1831. Hombre íntegro en sus costumbres y piadoso, propuso de buena fe los excesos racionalistas de sus obras. La condenación es, como se ve, muy posterior a su muerte, y motivada por otros teólogos que renovaban sus tendencias (cfr. H. HURTER, S. I., *Nomenclator*, vol. V, cols. 899-901).

una serie de *verdades superiores al alcance de la razón humana,* las cuales solamente puede conocer el hombre por una revelación sobrenatural de parte de Dios.

3) Finalmente insiste la Iglesia en inculcar una vinculación esencial entre la filosofía y el cristianismo, ya que ambos se prestan una ayuda mutua y no pueden llegar nunca a una verdadera contradicción.

Recorramos ya los documentos eclesiásticos.

1) *Respeto hacia la inteligencia humana y a sus derechos de investigar los motivos de credibilidad.*

He aquí cómo el Sumo Pontífice Pío IX los proclama, aun al condenar los excesos de Frohschammer:

"Si estos filósofos se limitasen a defender solamente los verdaderos principios y derechos de la filosofía, se harían acreedores a merecidas alabanzas, puesto que la verdadera y sana filosofía es digna de un nobilísimo lugar. A ella corresponde, en efecto, inquirir diligentemente la verdad, cultivar e ilustrar con rectitud y asiduamente la razón humana y su propio objeto de conocimiento, la cual, si bien quedó oscurecida por la culpa del primer hombre, de ningún modo puede decirse que se haya extinguido por completo, *y puede percibir, entender acabadamente y promover muchas verdades de las que no pocas son asimismo propuestas por la fe para creer, como la existencia, naturaleza y atributos de Dios.* Ella debe por sus propios principios demostrar, reivindicar y defender estas verdades, preparando así el camino para que puedan ser sostenidas más rectamente las enseñanzas de la fe y aun para que de alguna manera puedan ser entendidos por la razón los dogmas más sublimes a cuyo primer conocimiento sólo la fe puede llegar" [40].

[40] Epístola *Gravissimas inter,* al arzobispo de Munich-Frisinga, 11-XII-18-62, Acta Sanctae Sedis, vol. 8 (1874), p. 431.

"Esto sería tolerable y quizás admisible si se redujera al derecho que tiene la filosofía de usar, como las demás ciencias, sus propios principios, o sea su método y sus conclusiones, y si esa libertad consistiera en proceder conforme a este derecho *de tal manera que no admitiese como suyo nada que no hubiese adquirido ella misma mediante sus propias condiciones, o que le fuese del todo extraño*" [41].

El Concilio Vaticano insiste en la misma doctrina:

"La misma Santa Madre Iglesia cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, *puede ser conocido en las cosas creadas, con la luz natural de la razón humana*; las cosas invisibles, después de la Creación del mundo, pueden ser comprendidas por las visibles" [42].

"*A fin de que el obsequio de nuestra fe fuese conforme a la razón*, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntasen los externos argumentos de su revelación, esto es, los derechos divinos y principalmente los milagros y las profecías, los cuales demostrando luminosamente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son señales ciertísimas de la divina revelación y acomodadas a la inteligencia de todos".

Y Pío IX había escrito antes en su encíclica *Qui pluribus* (9 nov. 1846):

"La razón humana, para no equivocarse y errar en negocio de tanta importancia, *debe inquirir diligentemente el hecho de la revelación, a fin de que le conste ciertamente que Dios ha hablado y para poder prestar a Dios*, como muy sabiamente nos enseña el Apóstol, un *obsequio razonable* [Rom., 13, 1]. Porque, ¿quién puede ignorar que hay que prestar a Dios asentimiento cuando Él nos manifiesta algo,

[41] Ibíd., p. 433.

[42] *Acta et decreta...*, *Concili Vaticani*, ses. III, c. II. *Collectio Lacensis*, VII, 250, b. Utilizamos la traducción de las actas del Concilio que D. EMILIO MORENO CEBADA hizo para su obra *El Santo Concilio Ecuménico Vaticano*, Barcelona, 2 tomos, s. f., ps. 522-523.

y que nada hay más propio de la misma razón que asentir y abrazar firmemente lo que consta que ha sido revelado por Dios, el cual ni puede engañarse ni engañar?" [43].

Pero no podemos dejar de trascribir algunas de las proposiciones propuestas a Agustín Bonnety por el mismo Pío IX. Como es sabido, Bonnety desconocía los derechos de la razón a un examen previo a la revelación de ciertas verdades fundamentales, las que en primer lugar debía admitir el hombre, no por la razón, sino por la revelación misma, trasmitida a toda la humanidad a partir del primer hombre por medio de la Tradición. La Santa Sede le obligó a retractarse suscribiendo, entre otras, la siguiente proposición: "*El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, la libertad del hombre. La fe es posterior a la revelación, por lo tanto, no puede alegarse justamente para probar la existencia de Dios contra el ateo, ni para probar la espiritualidad y la libertad del alma racional contra el que sigue el naturalismo y el fatalismo*" [44].

La misma doctrina fue obligado a suscribir Eugenio Bautain por Gregorio XVI, el 8 de setiembre de 1840 [45].

A su vez, Pío X, frente al modernismo (que todo el fundamento de la filosofía religiosa lo colocaba en lo que vulgarmente se llama agnosticismo), y de donde resultaba

[43] Encíclica *Qui pluribus, Acta Pii IX*, vol. I, p. 8 (D. B. 1637). Esta encíclica iba dirigida a corregir los errores de Hermes, que se renovaban en Alemania.

[44] *Acta Santae Sedis*, vol. 3 (1867), p. 224 (D. B. 1650).

[45] Ibíd., vol. 3 (1867), p. 224. Extractemos de aquí todavía dos proposiciones más: "4. No tenemos derecho a exigir del incrédulo que admita la resurrección de nuestro divino Salvador *antes de que le hayamos propuesto argumentos ciertos*; y estos argumentos se sacan de la tradición por medio del raciocinio".

"5. Acerca de estas varias cuestiones [los motivos de credibilidad] *la razón precede a la fe y debe conducirnos a ella*".

Nos parece imposible hablar más claro sobre los legítimos derechos de la razón.

que la razón humana "no puede llegar hasta Dios ni conocer su existencia aun por medio de las cosas visibles", defiende los derechos de la razón para construír una "teología natural, para conocer los motivos de credibilidad, y el hecho de la revelación externa"[46].

He aquí con qué claridad, firmeza y constancia la Iglesia ha defendido expresamente los derechos de la razón a tener un campo propicio y a investigar por sí misma los motivos de credibilidad y el hecho de la revelación. Veamos ahora cómo condena el otro extremo vicioso.

2) *Condenación de los excesos o de los falsos derechos que algunos han atribuído a la razón.*

Pío IX escribe en su carta *Gravissimas* contra Frohschammer:

"Y esto por dos razones, la primera porque el autor atribuye a la razón fuerzas que de ninguna manera le son propias, y además porque concede a la misma razón tal libertad para opinarlo todo y para atreverse a todo que quedan totalmente suprimidos los derechos, oficios y autoridad de la Iglesia...

"Pues este autor enseña, en primer lugar, que la filosofía, si se tiene de ella una noción exacta, puede percibir y entender no sólo aquellos dogmas cristianos que son comunes a la razón y a la fe (en cuanto objeto de percepción comunes a ambas), sino también aquellos que en máximo grado y con toda propiedad constituyen la religión y la fe cristianas; y así se sostiene que el mismo fin sobrenatural del hombre y todo cuanto se refiere a este fin y hasta el sacratísimo misterio de la Encarnación pertenecen al dominio de la razón humana y de la filosofía, y que la

[46] Encíclica *Pascendi*, 7-IX-1907. *Acta Sanctae Sedis*, vol. 40 (1907), ps. 593 y ss. (D. B. 2072).

razón, una vez percibido este objeto, puede por sus propios principios explicarlo científicamente.

"Nadie, por poco que haya sido instruído en los rudimentos de la doctrina cristiana, dejará de ver inmediatamente cuán falsa y errónea sea esta doctrina del autor" [47].

Por su parte, el Concilio Vaticano insiste en que la razón también tiene sus límites porque existen verdades que están por encima de su alcance.

"El perpetuo consentimiento de la Iglesia católica ha sostenido y sostiene que hay un doble orden de conocimiento distinto, no sólo en el principio sino también en el objeto: en el principio, porque en el uno por la luz de la razón y en el otro por la fe divina llegamos al conocimiento; en el objeto, porque fuera de aquellas cosas a que puede llegar la razón natural, se nos proponen para creer los misterios escondidos en Dios, los cuales si no son divinamente revelados no pueden ser conocidos...

"Y en verdad, cuando la razón, ilustrada con la fe, investiga piadosa y sobriamente, obtiene por concesión de Dios alguna inteligencia de los misterios ventajosamente, sea por la analogía de aquellas cosas que naturalmente conoce, sea por la conexión que los misterios humanos tienen entre sí y con el fin último del hombre: pero todavía no queda idónea para conocerlos como las verdades que constituyen su propio objeto. Así, pues, los divinos misterios por su misma naturaleza superan tanto al entendimiento creado, que aun con la revelación trasmitida y la fe recibida, todavía permanecen cubiertos con el velo de la fe y envueltos como en cierta oscuridad por todo el tiempo que estamos alejados de Dios en esta vida mortal: por lo que andamos por fe, no por visión" [48].

[47] Enc. *Gravissimas*, ed. cit., ps. 430-431.

[48] Sesión II, cap. IV. *Col. Lac.*, VII, col. 253. Trad. cit., ps. 529-530 (D. B. 1795, 1796).

Los cánones I y II correspondientes al capítulo IV de la sesión III resumen esta doctrina:

"1. Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún misterio verdadero y propiamente dicho, sino que todos los dogmas de la fe pueden entenderse y demostrarse en sus naturales principios por sólo la razón ilustrada: sea excomulgado".

"2. Si alguno dijere que las ciencias humanas deben tratarse con tal libertad que sus afirmaciones, por más que sean contrarias a la doctrina revelada, puedan tenerse como verdaderas y no puedan ser proscritas por la Iglesia; sea excomulgado" [49].

Pío X defiende claramente la existencia de un orden sobrenatural estrictamente tal, a través de toda la encíclica *Pascendi*; y en el juramento contra los errores del modernismo, incluyó esta afirmación acerca de la existencia de un orden suprarracional: "La Iglesia condena todo error por el que se pretende hacer del depósito divino entregado a la esposa de Jesucristo para ser guardado fielmente por ella, una invención filosófica, o creación de la conciencia humana, formada por el esfuerzo insensible de los hombres, y que ha de perfeccionarse en adelante con un progreso indefinido" [50].

3) *Armonía entre la razón y la fe.*

Pero entre los dos órdenes diferentes existe una armonía y una coherencia que hemos constatado anteriormente al hacer nuestro análisis filosófico de las relaciones entre la razón y la fe, y que la Iglesia también ha reconocido a través de todo su magisterio.

Nadie mejor que el Concilio Vaticano ha proclamado la verdadera armonía existente entre la razón y la fe; los

[49] *Col. Lac.*, VII, col. 256. Trad. cit., p. 538 (D. B., 1816, 1817).
[50] Ed. y lug. cits. (D. B., 2145).

servicios valiosos que la razón presta a la fe y los que a su vez recibe de ella. Extractamos algunos párrafos.

En primer lugar no puede haber ninguna oposición entre ambas: "Pero por más que la fe esté sobre la razón, no por esto se puede decir que haya contradicción entre la fe y la razón, habiendo el mismo Dios, que revela los misterios e infunde la fe, puesto en el entendimiento humano la luz de la razón: Dios no puede negarse a sí mismo, ni la verdad puede estar en contradicción con la verdad. De la vana apariencia de esta contradicción nace principalmente que, o bien los dogmas de la fe no sean entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o bien que los errores de la opinión se tengan por dictamen de la razón. Definimos, pues, que toda aserción contraria a la iluminada verdad de la fe, es de todo punto falsa" [61].

En segundo lugar la fe y la razón se ayudan y se necesitan mutuamente:

"No solamente la fe y la razón no pueden jamás estar discordes entre sí, sino que, por el contrario, se auxilian mutuamente, demostrando la recta razón los fundamentos de la fe, y estudiando ilustrada con su luz, la ciencia de las cosas divinas; pero la fe libra y previene a la razón de los errores, y la ilustra con muchos conocimientos. Por lo que tan lejos está la Iglesia de oponerse al cultivo de las artes y ciencias humanas, que, por el contrario, de muchas maneras las ayuda y las promueve, pues no ignora ni desprecia las ventajas que aquéllas producen para la vida de los hombres, antes bien reconoce que así como proceden de Dios, Señor de las ciencias, si son rectamente dirigidas, conducen a Dios, con la ayuda de su gracia. No veda que cada una de estas ciencias gire en sus propios principios y método; pero reconociendo esta justa libertad, cuida diligentemente

[61] Sesión III, cap. IV, *Col. Lac.*, VII, col. 253-254. Trad. cit., ps. 531-532 (D. B., 1797).

de que, contradiciendo a la divina doctrina, no caigan en los errores, o traspasando sus propios límites, invadan y perturben las cosas pertenecientes a la fe"[52].

He aquí cómo, salvando el orden propio de cada una de las ciencias, ha mantenido la Iglesia una justa armonía entre la fe y la razón.

Podríamos multiplicar los documentos, pero basta señalar que el magisterio eclesiástico, hasta el actual Pontífice Pío XII, se ha mantenido fiel a estas enseñanzas, que son, por otra parte, las mismas conclusiones a que la razón y el filósofo llegan después de un examen objetivo de las relaciones entre la fe y la razón.

2. UNA DIFICULTAD.

Como complemento de la doctrina expuesta, vamos a ocuparnos ahora de uno de los textos del Concilio Vaticano, en que ha encontrado cierta dificultad el racionalismo.

El *canon 6* correspondiente al cap. 3 de la sesión III del Concilio, dice así:

"Si alguno dijere que es una misma la condición de los fieles y de aquellos que todavía no han llegado a la verdadera fe, de manera que los católicos puedan tener una causa justa para que, suspendiendo su asentimiento, pongan en duda la fe recibida bajo el magisterio de la Iglesia, hasta que hayan terminado la demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe; sea excomulgado".

Los lectores recordarán una referencia de Augusto Messer[53] a la doctrina de este canon, como si coartara la justa libertad intelectual de los católicos.

Sin embargo, la exégesis de esta condenación, lanzada por el Concilio Vaticano contra los católicos que pretenden poner en duda su fe, ha sido cuidadosamente realizada por

[52] Ibíd., col. 254, ps. 532-533 (D. B., 1709).
[53] Cfr. *supra*, ps. 161 y ss.

los teólogos, y de ella se desprende que nada contiene el canon en cuestión, que sea contrario a una legítima libertad de la inteligencia humana.

Creemos necesario detenernos en este punto, para dejar bien asentada la limpia situación filosófica del catolicismo.

El canon 6 sobre la fe, que hemos trascrito antes, concreta en forma de definición dogmática la doctrina expuesta por el Concilio al final del capítulo 3 de la sesión III. Debe ser entendido de acuerdo con la misma. He aquí la versión de la parte que nos interesa:

"Más aún, la Iglesia por sí misma, en razón de su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en todos los bienes, en razón de su unidad católica y de su invicta estabilidad, es un grandioso y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de su divina legación".

"De aquí resulta que ella, a manera *«de señal levantada entre las naciones»* (*Isaías*, 11, 12), no sólo invita para que vengan a ella los que todavía no han creído, sino que a sus hijos les da la certeza de que se apoya en firmísimo fundamento la fe que profesan. A este testimonio se añade en verdad la eficaz ayuda de la fuerza sobrenatural. Porque el Señor benignísimo, no sólo incita y ayuda a los que andan descaminados para que puedan *«llegar al conocimiento de la verdad»* (*1 Timot.* 2, 4), sino que, a los que ya trasladó de las tinieblas a su luz admirable, los confirma en su gracia para que perseveren en esa misma luz, *no abandonando si Él no es abandonado.* Por lo cual, en manera alguna es igual la condición de aquellos que por el don celestial de la fe han abrazado la verdad *católica*, que la de aquellos que guiados por las humanas opiniones siguen una falsa religión; pues aquellos que *bajo el magisterio de la Iglesia han recibido la fe, jamás pueden tener causa alguna justa de mudar o de poner en duda la misma fe*" [54].

[54] *Col. Lac.*, cols. 251-252; trad. propia (D. B., 1794).

Para comprender esta doctrina y la condenación expresada en el canon correspondiente, debemos tener a la vista cuál era el error opuesto, contra el cual se dirigía inmediatamente la condenación. Los Padres del Concilio tenían presentes en esta ocasión las teorías defendidas por G. Hermes, teólogo católico, muerto en 1831, después de haber retractado los errores que, al parecer con buena intención, había propuesto en sus obras.

Dice de él el relator de la Comisión [55] a propósito de las enmiendas al esquema del capítulo 3 de la Constitución *de Fide Catholica* del Concilio Vaticano. Después de haber notado que el canon V también va dirigido contra Hermes, el cual negaba la libertad del acto de fe y consiguientemente la necesidad de la gracia para el acto de fe sobrenatural, continúa, a propósito del canon VI del que ahora nos ocupamos: "Este canon VI excluye el error del mismo Hermes, del cual el S. Pontífice Gregorio XVI en la condenación de la doctrina Hermesiana, dice: «Así, pues, éste (Hermes) estableciendo la duda positiva como base de toda teológica inquisición, dejaba abierto el camino a todos los errores». Porque Hermes quiso que toda investigación teológica comenzara por la duda, y precisamente por la duda positiva, con la cual se suspende realmente el asentimiento acerca de la verdad de la religión y de la fe cristiana".

El mismo Hermes dice:

"En todos estos mis estudios he guardado fielmente mi propósito de dudar siempre que podía, y de decidir por una de las dos partes definitivamente por fin sólo cuando podía presentar la necesidad absoluta de la razón en favor de una sentencia" (*Introd. filosófica a la teología*, Prefacio, p. 10).

[55] El Obispo de Paderborn, CONRADO MARTÍN, *Col. Lac.*, VII, 184.

En esta forma probó Hermes que la religión cristiana, y la católica en particular, era una religión revelada por Dios [56].

Contra esta doctrina de Hermes va directamente la condenación conciliar, y nada más justo y razonable. Hermes pretendía que al realizar una investigación científica acerca del origen de la Iglesia Católica se comenzase por suspender el juicio y dudar realmente de la verdad de la religión católica. Si se trata de uno que ya *"ha abrazado la fe católica bajo el magisterio de la Iglesia"*, y por lo tanto: *a*) ha podido conocer claramente los motivos de credibilidad; *b*) ha podido conocer entre ellos el valor que tiene como motivo de credibilidad la Iglesia misma, tan patente a los ojos de un católico; y *c*) está recibiendo continuamente un auxilio eficaz (*efficax subsidium*) que Dios concede al católico para conocer la verdad de su fe y perseverar en ella; en este caso y en estas condiciones, dudar realmente de la fe, es dudar de una verdad revelada, cuya revelación está ya para mí suficientemente probada, y que tengo obligación, por consiguiente, de admitir con toda certeza. No es posible, pues, que un católico, en estas condiciones, pueda tener una causa justa para dudar *realmente* de su fe.

Y notemos que esta conclusión es válida tanto en el *orden objetivo* como en el *orden subjetivo*:

a) En el *orden objetivo* no existe causa justa para dudar realmente de la fe; es decir, que no existe ninguna causa o razón que, *en sí misma*, prescindiendo de la apreciación del sujeto que la considera, sea justa o razonable para dudar realmente de la fe.

En este sentido a nadie puede extrañar la condenación vaticana. El católico sincero está evidentemente convencido de la solidez *objetiva* de los fundamentos filosóficos, históricos y teológicos de la religión católica. Por lo tanto, en

[56] B. BERAZA, S. J., *De virtutibus infusis*, n. 687, Bilbao, 1929.

catolicismo *objetivamente* está en todo de acuerdo con las más justas exigencias de la filosofía, por lo que es imposible hallar una causa objetiva, justa o válida, ni científica ni filosóficamente, para dudar realmente del catolicismo. Nada extraño, pues, que el canon, en este sentido, no tenga mitigación de ninguna clase, y que unánimemente los teólogos consideren como *doctrina de fe*, que ningún católico puede tener causa justa (objetiva) para dudar de su fe [57].

b) En el *orden subjetivo* el asunto cambia algo de aspecto. Como es sabido, en este orden no se atiende ya el valor de las causas o razones en sí mismas, sino a la apreciación que ellas merecen al sujeto que las considera. Con frecuencia existe falta de correspondencia entre ambos órdenes: cosas que *objetivamente* son verdaderas, a algunos les parecen (son *subjetivamente*) falsas, y viceversa. Ahora bien, ¿por qué en el orden subjetivo la Iglesia no puede admitir que a un católico *le parezca* alguna vez *sinceramente*, *aunque por error involuntario*, que tiene justos motivos para dudar realmente de su fe?

He aquí el problema.

Hay que resolverlo por partes sin caer en ningún extremo: tiene su respuesta general, pero es necesario señalar algunas excepciones.

1) Hablando en general, si se consideran las condiciones antes descritas en que se halla el católico, y si suponemos que se trata de un católico, que en el pleno desarrollo de su inteligencia ha abrazado su fe, después de haber *seguido y comprendido* las enseñanzas del magisterio de la Iglesia acerca de los motivos de credibilidad; que ve la realidad de la Iglesia una, santa, católica y apostólica; y que además está dotado, como sabe la Iglesia, de esa *eficaz ayuda* sobrenatural, que recibe de Dios para conocer la verdad de su religión y para perseverar en ella; un católico, decimos, en

[57] Ibídem, n. 706.

esas condiciones, no puede tener, siquiera sea subjetivamente, ninguna causa justa o razonable filosóficamente, para poner realmente en duda su fe.

Humanamente hablando una *inteligencia normal* no puede de ley ordinaria *subjetivamente* dudar en tales condiciones.

Pero, se nos dirá, la inteligencia humana es limitada y débil; puede caer y cae con frecuencia en errores involuntarios. Si, pues, uno de esos errores se atravesase en la inteligencia de un católico involuntariamente, éste tendría una *causa justa subjetivamente* para dudar realmente de su fe.

Respondemos que, tratándose de un católico, su natural debilidad humana está suficientemente fortalecida por un auxilio eficaz (*subsidium efficax*), para que, si es fiel a Dios "*que no abandona, si Él no es primero abandonado*", se vea libre de los errores en que caería por la natural debilidad humana. En esta forma, aun subjetivamente, queda excluída la posibilidad de una causa justa para abandonar o dudar de la fe.

Y notemos que aquí nos situamos en el orden subjetivo, pues evidentemente ese *auxilio eficaz* es una confortación *subjetiva* para la inteligencia y la voluntad del cristiano.

Claro está que el que no cree en la existencia de ese "*auxilio eficaz*" sobrenatural, no podrá comprender por qué una inteligencia que ha abrazado la revelación, no pueda volver a tener alguna duda real subjetivamente justa acerca de la validez de su fe. Pero la Iglesia y todo católico, para los cuales la gracia es una realidad cierta y vivida, lógicamente han de admitir que ésta suple las posibles deficiencias subjetivas de la inteligencia humana frente a la luz objetiva de la fe. El fallo de la Iglesia responde así a una exigencia lógica, plenamente consciente de su fe: el católico, en las condiciones indicadas, tiene de su parte el valor objetivo de la misma y los auxilios necesarios en el orden subjetivo para

comprender y perseverar en su fe; por lo tanto, si duda, será *por culpa suya.* ¿En qué puede consistir esa culpa? O bien en que ha rechazado voluntariamente el auxilio eficaz que Dios le ofrece, y en este caso abandona la fe por su culpa directamente; o bien en que por otros graves pecados se ha hecho indigno de tal auxilio indirectamente, o como suelen decir los teólogos, peca *en la causa.* Por eso insisten éstos en que el cristiano que abandona su fe peca por lo menos *en la causa* de abandonarla, que admitió voluntariamente [58].

Nada más razonable que esta posición de la Iglesia. Por lo demás. los teólogos no dan la misma fuerza a la condenación vaticana, en el orden subjetivo. Efectivamente, el canon en cuestión, en cuanto se refiere al orden objetivo adquiere su carácter pleno, es decir, condenación de una doctrina que es contra la fe; por lo tanto, la verdad contraria a dicha doctrina es *de fe.* En cambio, no admiten los teólogos que en el orden subjetivo la interpretación del canon haya de ser estricta, y por ello, aplicada a tal orden la verdad por el canon resguardada (es decir, que "*un católico no puede tener causa justa para dudar realmente de su fe*), no es verdad *de fe*, sino sólo *teológicamente cierta*; significa este tecnicismo que una proposición está tan relacionada con alguna verdad de fe, que no puede negarse sin temeridad de incurrir en error dogmático.

b) Pero todavía mitigan más la posición eclesiástica en este orden subjetivo los teólogos, admitiendo algunas excepciones muy razonables. Éstas pueden darse siempre que no se cumplan algunas de las condiciones que anteriormente hemos señalado: es decir, siempre que no se trate de un católico que haya comprendido plenamente el valor de su

[58] Ibídem, n. 701: "En tal caso el abandonar la fe no sería una herejía formal, aunque ciertamente implicaría pecado en la causa, esto es, en los pecados precedentes...".

fe, bajo la influencia del magisterio (directo o indirecto) de la Iglesia.

Quedan, por tanto, exceptuados de la ley anterior, y puede darse, de consiguiente, en ellos causa *subjetivamente justa* para dudar de la fe que habían recibido:

1) los que han recibido la fe por el bautismo antes del uso de la razón, y después no han recibido la instrucción católica;

2) los que han recibido la fe después del uso de la razón. pero no han tenido suficiente instrucción católica [69].

En esta situación están muchos católicos poco instruídos, o de cierta rudeza intelectual. No es raro que los tales no puedan en absoluto defenderse (sin una intervención milagrosa a que Dios nunca se ha obligado), contra algunas de las dudas que les asaltan, y sobre todo contra las falacias propuestas con apariencia de verdad por otras personas de mayor cultura.

En ambos casos se halla una deficiencia en la preparación que se exige por parte de la naturaleza para recibir y conservar con plena conciencia la fe. Por tanto, ni unos ni otros son culpables de sus dudas reales.

Tal vez a éstos podrían equipararse ciertas inteligencias que han llegado a una determinada cultura, pero que son psicológicamente débiles, enfermas e inestimables en las verdades que no alcanzan a la evidencia matemática de los números y medidas. No pertenecen a una clasificación de la inteligencia *normal*, en este aspecto, y por eso pueden clasificarse, como las anteriores, con deficiencia por parte de la naturaleza, que no se les atribuirá a culpa voluntaria.

He aquí cuán razonable y comprensiva es la doctrina católica: ella concede toda su parte a las deficiencias de la naturaleza, en las que no ve falta moral, pero a la vez tiene en cuenta todo lo que exige una interpretación consecuente

69 Ibídem, n. 683.

de la revelación, una vez que ésta ha sido razonable y válidamente admitida.

Como última instancia oponen algunos racionalistas, que *no puede bastar al católico la duda metódica* para realizar una demostración de verdadero valor científico, frente a las dificultades que se le presentan contra la fe, y cuya solución no ve inmediatamente. Pero, como declararemos en su debido lugar [60], respondiendo directamente a Messer, no puede exigirse ni como ley general de toda demostración de valor científico, ni como ley particular para los católicos, la *duda real*, sino que lo esencial de toda demostración científica *es la duda metódica*; más aún, en muchos casos es o absurda o ridícula una duda real.

También en este punto es la Iglesia, sin caer en uno o en otro extremo vicioso, la que respeta y defiende la justa libertad científica de la inteligencia humana.

[60] Véase *Parte tercera*, II, 4

PARTE TERCERA

VALORACIÓN DE LAS POSICIONES EXPUESTAS EN LA PARTE PRIMERA

Con lo expuesto en la solución directa del problema estamos capacitados para realizar con bastante claridad una valorización de las posiciones adoptadas frente al problema de la filosofía del cristianismo. No tenemos más que controlarlas, a la luz que el problema irradia de sí mismo, una vez planteado y resuelto debidamente. Veamos, pues, de justipreciar el valor objetivo de cada una de las soluciones expuestas en la primera parte.

I

CRÍTICA DE LAS POSICIONES QUE SOSTIENEN LA INCOMPATIBILIDAD ESENCIAL

1. Los cristianos primitivos.

Respecto de aquellos Santos Padres y primeros escritores eclesiásticos, que condenaban de plano toda filosofía, ya hemos indicado que no tanto pretendían condenar el conocimiento racional, cuanto los errores en que había caído el mundo pagano. Si ellos hubieran podido discernir el conocimiento racional, la verdadera filosofía, de los errores que la acompañaban, hubiesen adoptado la misma actitud que ya pronto adoptó San Agustín y todos los demás sabios de la Iglesia Católica, en el correr de los siglos. El cristianismo no contradice a la razón natural, antes bien se la asimila, adornándose con lo que hay de verdad en la filosofía pagana.

2. El averroísmo latino.

La teoría de la doble verdad, defendida por el averroísmo latino, tiene la inconsistencia, no sólo de que se opone a la revelación, sino también de que es propia y claramente *antirracional.*

Es la teoría de una razón vuelta contra sí misma, es la teoría en que la razón se destruye con el pretexto de querer conservar una falsa autonomía. En la refutación que Santo

Tomás y los Doctores escolásticos levantaron inmediatamente contra la absurda posición del averroísmo latino, no se invocaba el dogma, aunque éste era sustentado explícitamente por los averroístas, sino que recurrían acertadamente al absurdo que implicaba para la razón misma el admitir dos órdenes de verdades, que se destruyen entre sí, por ser contradictorias. Es ante todo en nombre de la razón, en nombre de una sana filosofía, que no se puede sostener la teoría esencialmente irracional de la doble verdad. He aquí como la filosofía misma es la que defiende la propia coherencia con la teología, o con el cristianismo, lo que equivale a defender la filosofía de este último.

3. El racionalismo clásico.

Pero es principalmente el racionalismo clásico, antiguo y moderno, el más refractario a conceder un estatuto racional o filosófico a cualquiera religión revelada, y por consiguiente al cristianismo, que es la religión revelada de mayor consistencia doctrinal e importancia histórica y social.

Vamos, pues, a detenernos en un análisis objetivo de la posición racionalista.

Recordemos que el racionalismo, que ahora tenemos a la vista, es el que sostiene que toda verdad proviene de la luz inmediata de la razón misma y que, por lo tanto, un conocimiento venido desde afuera por una revelación divina, es un conocimiento antirracional, incoherente, inadmisible para el sabio. Creemos que, frente a esa afirmación, la estructura racional de una religión revelada y en particular del cristianismo, ha quedado suficientemente aclarada en el primer capítulo de la segunda parte. Pero nos vamos a permitir todavía una consideración, que nos parece fundamental para juzgar debidamente la posición racionalista.

En realidad, todo el problema de la filosofía del cristianismo o de su insuficiencia filosófica estriba en la primera

de las hipótesis racionales que hemos señalado: *La existencia de un Dios personal.* Si realmente existe un Dios personal, todas las demás hipótesis racionales de una religión revelada actúan con tal evidencia, con tal coherencia lógica, que una razón o inteligencia normal debe por fuerza dejar el paso libre a una religión revelada, para que sea debidamente admitida por la inteligencia más exigente desde el punto de vista filosófico o científico. No creemos que sea necesario insistir acerca de la estructura racional del cristianismo, una vez admitida la existencia de un Dios personal por una parte, y comprobada por la otra la verdad histórica de los hechos que han dado lugar al cristianismo.

Por eso creemos que la discusión con el racionalismo se reduce en último término a esta pregunta: *¿Existe un Dios personal?* Ahora bien, ¿qué actitudes son posibles ante esta interrogación? Puede contestarse afirmativa o negativamente. Pero ello dependerá no de que la contestación sea afirmativa o negativa a la pregunta planteada, sino del método que se haya empleado para resolver el problema de la existencia de un Dios personal. Notemos que aquí está el punto central de la discusión. Si para demostrar la existencia de un Dios, adoptamos un método estrictamente racional, que satisfaga las más justas exigencias y condiciones de la razón, empleando resortes del dominio exclusivo de ésta, fundándonos en los hechos percibidos inmediatamente por la experiencia y comprobados científicamente, invocando principios estrictamente filosóficos y racionales, ¿cómo se deberá calificar la conclusión que llegue después de haber utilizado un método tan estricto, pura y exclusivamente racional? Es evidente que la conclusión a que se llegue pertenece al orden racional.

Ahora bien, negar o desconocer que el procedimiento seguido por la inmensa mayoría de los filósofos y teólogos cristianos para demostrar la existencia de Dios, no haya seguido un método estrictamente racional, es cometer una

gran injusticia contra ellos. Usan ellos la misma estructura de argumentación que ya utilizó Aristóteles para demostrar la existencia del acto puro o del motor inmóvil. ¿Sería justo afirmar que el método aristotélico no es en este punto estrictamente racional, sino que se basa en principios *admitidos ciegamente por alguna revelación*?

Estúdiense detenidamente las pruebas, o mejor dicho la prueba global de la existencia de Dios, que Santo Tomás condensa en la *Suma Teológica* [61], y se verá que no hay en ella vestigios de un método super-racional; que *todos* los elementos puestos en juego, *todos* los principios empleados, y *toda* su concatenación pertenecen a un orden estrictamente filosófico, y por añadidura están en su mayoría inspirados en Aristóteles. Se cita en este artículo al Filósofo, pero no se cita para nada a la Sagrada Escritura en las pruebas de la existencia de Dios. Podrá decirse lo que se quiera acerca de la eficacia de la demostración, pero de su método estrictamente racional no se puede dudar en lo más mínimo. He aquí, pues, que el racionalismo más exigente no le puede decir al cristiano que haya seguido un método irracional al asentar el primer principio, la base fundamental de su religión revelada, que es la existencia de Dios. La lucha, pues, del racionalismo con el cristianismo se decide en un plano estrictamente racional, sucediendo en nuestro caso que es precisamente el cristianismo el que se decide a abrazar su fe en virtud de principios racionales. Podemos, pues, contestar a León Brunschvicg [62], que nos vemos obligados a solicitar de parte de Dios, una *salvación externa* (externa, si se quiere, a la razón, pero que a la vez está *íntimamente ligada a ella*, en virtud de los principios racionales, porque debíamos seguir y respetar las exigencias naturales más íntimas y más profundas de la razón misma).

61 P. I, q. 2, a. 6.
62 Véase su pensamiento en la Parte primera, I, 3.

Y ahora pasemos a estudiar la modalidad especial del racionalismo de Augusto Messer que en una forma moderna viene a negar la estructura filosófica del cristianismo.

4. RESPUESTA A LAS OBJECIONES DE A. MESSER.

Messer se declara rotundamente contra la posibilidad de una actitud estricta y consecuentemente filosófica dentro del catolicismo. Pero en primer lugar, es filosófico, fundada en un estricto proceso lógico, admitir la fe católica, con todo su contenido: dogmas, institución divina de la Iglesia, infalibilidad de ésta en materia dogmática. Todo esto lo admite Messer. *Todo estriba sobre un fundamento estrictamente racional.* Recordemos que es la razón la que da el "visto bueno" a la revelación, para que tenga validez ante el hombre.

Pero una vez dentro de la Iglesia ¿pierde el católico la libertad de investigar, de revisar, si se quiere, el fundamento racional de su fe, como Messer pretende? No la pierde: más aún, *debe siempre tener conciencia de la validez racional de su fe,* pues sólo en esta hipótesis puede uno creer y *seguir creyendo.*

Pero ¿acaso la Iglesia no priva de esta libertad a sus hijos cuando define que ningún católico puede poner en duda su fe sin grave pecado?[63]. De ninguna manera; es ésta una objeción tan sutil como capciosa. Es necesario distinguir *la libertad de examinar científicamente y la libertad de dudar*: en otras palabras, es necesario distinguir entre *la duda metódica* y *la duda real*; la primera es indispensable para toda investigación científica; la permite y la quiere la Iglesia; la segunda no es necesaria para una seria investigación científica, y en muchos casos es una aberración y una locura.

[63] Véase el texto del canon 6 *de la fe,* Concilio Vaticano, sesión III.

En primer lugar, nos extraña grandemente que un hombre de ciencia, como Messer, afirme que la *duda metódica* no puede bastar para una demostración científica de la fe, hecha por un católico, que desee revisar científicamente los fundamentos de la suya. Precisamente *lo esencial de toda demostración científica ha sido siempre la duda metódica,* la cual consiste en no presuponer en ninguna fase de la demostración principio alguno que no haya sido previamente demostrado. Si esto se salva, la demostración es *rigurosamente científica,* según todos los tratados de metodología científica.

La cosa es por demás evidente. Si un gran matemático ha efectuado cuidadosamente la demostración de un teorema, y ha llegado a una certeza meridiana de la validez de su demostración, puede perfectamente hacer una revisión científica de la misma en cualquier momento, sin ninguna necesidad de *dudar realmente* de la verdad de su teorema. ¿Acaso al final de la revisión, le diremos: "efectivamente, señor matemático, todos los pasos son legítimos, usted no ha presupuesto ningún principio que no haya sido antes demostrado (duda metódica), pero la revisión que usted ha hecho no tiene un estricto valor científico, porque usted desde un principio *no ha dudado realmente de la verdad de su teorema*"? Más aún, ni siquiera es necesaria la duda real, aun cuando la revisión haya debido realizarse, para resolver una objeción a la que no sabemos qué responder de inmediato. ¿Qué diríamos del profesor de matemáticas que ante una objeción nueva y sutil de un alumno contra uno de los teoremas más evidentes, comenzara él por dudar realmente del teorema? La respuesta de un profesor prudente y sincero es la siguiente: "Mire usted, yo no veo ahora cómo resolver su dificultad; permítame estudiarla el tiempo necesario y con seguridad le indicaré la solución, pues se trata de un teorema tan evidente para todo matemático y para mí mismo que no dudo de su solidez". Y por supuesto

que cuando al día siguiente llegue el profesor con la verdadera solución a la dificultad, no le vamos a decir que no sirve, por la sencilla razón de que antes de hallarla no dudó realmente de su teorema.

Cambiemos los términos "matemático" por "católico", y "teorema" por "verdad de la fe", y se verá cuán justa es la posición de la Iglesia, y cuán poco justa ni científica la exigencia de una duda real para realizar una revisión científica de la fe católica.

Esta convicción se robustece más todavía cuando estudiamos la insistencia con que la Iglesia Católica ha rechazado contra los modernistas una aceptación meramente afectiva e intelectualmente ciega de la fe. No, la Iglesia Católica insiste en que la fe debe aceptarse a plena luz intelectual, después de comprobada la validez de sus fundamentos racionales. De aquí que para el católico más que para nadie, debe valer el principio esencial de la metodología científica, de que hemos tratado, y que, repetimos, nos extraña lo haya desconocido Messer, precisamente al tratarse del catolicismo.

Pero hay más, en ciertos casos la duda real es una verdadera aberración intelectual y moral.

¿Podemos permitir a un profesor universitario que *dude realmente* de si es lícito que un hijo mate a su padre por el capricho de ver cómo muere? Si nos dice que él duda *realmente*, y exige a sus alumnos que duden *realmente* mientras no les haya demostrado científicamente la ilicitud de tal acción, lo tendremos por un anormal. ¿Por qué? Porque hay ciertas cosas que o por ser evidentemente falsas, o por la enormidad que en ellas aprehendemos (*aun cuando para su demostración científica debamos realizar un largo proceso,* que todavía no vemos claramente en todos sus eslabones), no pueden caer bajo la duda real de una inteligencia normal. Y he aquí lo que le sucede a un católico, que posee su fe con plenitud de adhesión de su corazón, y más todavía si une la plenitud de una reflexión intelectual: su verdad no puede

ser puesta en duda razonablemente, y por eso todas las dificultades contra ella son acogidas con la conciencia de que un examen razonable de las mismas mostrará una vez más la validez del fundamento de la fe.

Pero ¿no coarta al menos la Iglesia la justa libertad intelectual al establecer ciertas *normas positivas*, ciertas verdades metafísicas y morales, como definitivas e indiscutibles para sus hijos? ¿Cómo es posible que un filósofo pueda ser consecuente con la fe, cuando sus argumentos filosóficos le prueban lo contrario? Recordemos nuevamente: ya hemos visto que entre la fe y la filosofía, no puede haber *verdadera* oposición teóricamente; podrían además convencerse de ello quienes considerasen que hasta ahora todas las contradicciones que han pretendido ver algunos filósofos o científicos, han podido ser resueltas satisfactoriamente por los sabios católicos.

Por lo demás, se trata de verdades que son, dentro de la Iglesia, elementales y de las que no se puede dudar. Al prohibir la Iglesia a sus hijos que las enseñen no les quita una justa libertad, sino el libertinaje falto de razón, impropio de seres racionales. En el país más democrático que podamos imaginar, pero que conserve el sentido común y la razón humana, o un mínimo instinto de conservación, ¿se considera atentatorio a la libertad de un profesor o de un escritor cuando no se le permite enseñar que es lícito asesinar sin más al presidente y a todas las autoridades, que es conveniente que los ciudadanos se maten entre sí, que para conservar la vida lo mejor es no comer ni beber absolutamente nada, y otras enormidades por el estilo? Como se ve, la libertad, aunque se la llame científica, no puede rebasar los límites razonables. Ahora bien, negar la existencia misma de Dios y otras verdades elementales, es una enormidad *para quienes han llegado a una evidencia racional del catolicismo*, y aun, sin ir más lejos, de muchos que no son católicos. Recordemos que Platón, en su *República*, mandaba

aherrojar con cadenas de acero a los ateos, como perturbadores del orden social. Y es doctrina profesada abiertamente por la Iglesia que las verdades llamadas fundamentos racionales de la fe, deben ser previamente demostradas por la razón. Quien no admita ese conjunto de verdades (existencia de Dios, etc.), no puede entrar razonablemente en el catolicismo.

II

VALORACIÓN DE LAS POSICIONES QUE SOSTIENEN LA COHERENCIA ESENCIAL

1. Los tres planos en juego.

Para la valoración de las opiniones cristianas, esto es, de aquellas que coinciden en admitir una filosofía del cristianismo al menos en lo esencial, debemos distinguir tres aspectos de las relaciones entre la filosofía y la teología, que no siempre se han distinguido suficientemente, y por ello se han suscitado agudas divergencias y prolongadas discusiones.

En primer lugar es necesario considerar *el plano puramente conceptual* de la filosofía y la teología. En este plano se acentúa una división que puede llamarse *total* en cuanto que cada una de las dos ciencias tiene su propio objeto formal y su propio método. Por la misma razón, son en este plano más difíciles de concebir las mutuas interferencias, ya que el objeto formal de una ciencia es irreductible al objeto formal de otra ciencia diversa. No es, pues, extraño que un autor que se ha situado en este plano puramente conceptual, niegue rotundamente que se pueda hablar de una filosofía cristiana, o de una filosofía del cristianismo. Tal es la posición adoptada por el Padre Mandonnet y otros en el problema de la filosofía cristiana. Posición que hemos descrito

anteriormente, y que sólo puede ser justificada dentro de un plano puramente conceptual y esencial, en cuanto se refiere a los contenidos y métodos esenciales de la filosofía y del cristianismo. Sin embargo, podrían estos autores y deberían a nuestro parecer y de acuerdo con el análisis anteriormente verificado, admitir una interferencia, no digo *actual* entre la filosofía como tal y el cristianismo, pero sí *potencial*, es decir que *toda filosofía puede* llevar, y *debe* llevar hacia una religión revelada, en nuestro caso al cristianismo *en la hipótesis* de que Dios manifieste al filósofo tal revelación.

En segundo lugar es preciso distinguir *el plano de la situación histórica* en que la filosofía humana se ha encontrado ya en el primer hombre: es decir, el hombre no ha existido nunca en una *naturaleza pura*, sino que al ser creado fue ya elevado a un destino sobrenatural, para cuyo cumplimiento la filosofía era absolutamente, *esencialmente insuficiente*. En este plano la filosofía es una sabiduría imperfecta y manca, que necesita ser completada con la teología. Las relaciones entre ambas son tan íntimas que podrían llamarse "esenciales".

Si a la anterior situación histórica se añade el segundo acto, la caída de toda la humanidad en el pecado original, la insuficiencia de la filosofía y su postulado esencial de una ciencia superior, la teología, se agrava y se acentúa más profundamente. En este tercer plano se situaron San Buenaventura, y modernamente Blondel, y son lógicas sus conclusiones en esta hipótesis.

En tercer lugar debemos distinguir *el plano del desarrollo histórico* de la filosofía y la teología. En este plano aparecen inmediatamente las interferencias mutuas, reconocidas a través del análisis de la historia de la filosofía y de la teología. En este plano debe haber una tendencia a descubrir los lazos que unen a la filosofía con la teología, y a reconocer la influencia que la filosofía en particular ha

recibido de la revelación cristiana. Es el plano en que se ha situado *Gilson* y la mayoría de los filósofos católicos contemporáneos. Brota inmediatamente para ellos la expresión de *filosofía cristiana*, y cobra un mayor relieve la estructura filosófica del cristianismo. Evidentemente que este plano presupone, a fortiori, que la filosofía, aun en el plano puramente conceptual, es *potencialmente cristiana*, y que, por lo tanto, en el orden de las esencias existe cierta relación entre la filosofía y el cristianismo, dentro de la distinción debida de sus objetos formales.

2. VALORACIÓN DE LA POSICIÓN DE BLONDEL.

Respecto de la teoría de Blondel[64], debemos proceder con cierta circunspección. Por de pronto no debemos excluír del autor la buena voluntad y la recta intención ortodoxa de la cual es imposible dudar. Por lo demás, aun cuando la primera edición de su obra *L'action* suscitó grandes dificultades por parte de los teólogos católicos, el mismo Blondel ha interpelado su pensamiento con fórmulas más benignas, que no pocos consideran plenamente ortodoxas[65]. Resta por tanto, investigar si dentro de la doctrina católica, y dentro del plano de las probabilidades en que nos movemos, cabe lugar para interpretación blondeliana de las relaciones entre la filosofía y la teología.

El punto esencial de la controversia se sitúa en esta pregunta: ¿Es cierto que el filósofo, como tal, puede llegar a conocer la propia insuficiencia para resolver el problema de la realidad humana, y que, por tanto, necesita de una luz superior, de una revelación, de una gracia especial,

[64] Véase la exposición en la Parte primera, II, 4, 3.

[65] Más aún, en el aspecto a que nos referimos, como la mejor expresión de las relaciones entre la filosofía y la teología: así MGR. BRUNO DE SOLAGES, *La vie intellectuelle*, 10-XII-1933; el R. P. SERTILLANGES, O. P., ibíd., 11-IX-1933; el R. P. HENRI DE LUBAC, S. I., *Sur la philosophie chrétienne*, "Nouvelle Revue Théologique", 63 (1936), ps. 225-253, y otros teólogos católicos.

aunque sea superior a sus fuerzas, si no quiere quedar incompleto en sus conocimientos, e insaciadas sus ansias y sus tendencias más profundas? Si en realidad el filósofo puede llegar con certeza, con positiva probabilidad a este estado intelectual, entonces debemos llegar a la conclusión de que la filosofía es insuficiente por sí misma, y que, por tanto, si quiere completarse, debe recurrir a una luz superior, a la teología, y, en el estado en que actualmente se halla la humanidad, al cristianismo, al catolicismo. La filosofía es, en este caso, esencialmente católica, y el cristianismo es una religión que tiene sus raíces más profundas en la naturaleza a la cual debe explicar [66].

Para juzgar debidamente de la doctrina blondeliana debemos ante todo considerar el plano en que ella se sitúa, descrito anteriormente. Este plano es diferente del que han adoptado generalmente los demás autores que se han ocupado del problema. No se considera el plano de las relaciones esenciales entre un conocimiento cualquiera y una revelación cualquiera. Sino que se tiene ante la vista el plano histórico, en que actualmente se encuentra el hombre, es decir, el de naturaleza caída y elevada luego al orden sobrenatural, que ha perdido su integridad por una culpa trasmitida indefectiblemente a cada uno de los hombres, y que se deja sentir con todo su peso sobre los mismos. Si en el plano puramente especulativo, la naturaleza humana no exige una revelación, en el plano de la naturaleza caída después de una elevación al orden sobrenatural y de su destino al mismo, el hombre debe ser instruído por Dios acerca de su propio y último fin, superior al que le sería dado conocer solamente por sus fuerzas naturales. Por tanto, la pregunta que hemos formulado anteriormente tiene ahora un significado y una fuerza especial. ¿Puede el hombre por sus propios recursos llegar a conocer que su ciencia pura-

[66] Ver las citas de Blondel aducidas en la Parte primera, II, 4, 3.

mente natural no le puede explicar satisfactoriamente su realidad *actual*, y que por lo tanto necesita de la revelación de Dios, de una ciencia y de una gracia que le viene de afuera, y que debe ser libremente aceptada para que pueda completar todas sus tendencias cognoscitivas y apetitivas en el orden *actual*? La dificultad de responder afirmativamente radica en que si el hombre por sus propias fuerzas naturales puede llegar a conocer la existencia de un orden sobrenatural y de un destino superior, ese orden parece puesto al alcance de la razón misma, y, por tanto, pierde su carácter de sobrenatural; dificultad que se agrava si no sólo puede llegar a conocerlo sino también a desearlo naturalmente, aunque sea imperfectamente.

A esto alega Blondel que, dado el estado actual en que el hombre se encuentra, puede sospechar que los desarreglos que haya en su naturaleza, provienen de un estado particular, ajeno a la naturaleza misma, en el cual Dios la ha puesto, y que por lo tanto precisa, para llenar sus funciones en ese nuevo estado, de una luz y auxilio especial que está fuera de las exigencias de la misma naturaleza [67].

Sin embargo, podrá responderse a Blondel que de hecho, en los siglos de experiencia que han precedido a la introducción del cristianismo, ninguno de los filósofos se ha planteado con seriedad el problema de una elevación del hombre al orden sobrenatural. Este hecho es bastante signi-

[67] Es muy verosímil, por no decir cierto, que la psicología humana ha quedado cambiada por efecto del pecado. Recordemos la fórmula consagrada por toda la teología escolástica, el hombre quedó por el pecado original "spoliatus gratuitis, *vulneratus* in naturalibus".

Aun cuando se disputa acerca de la profundidad de esa "herida", que quedó en la naturaleza, ciertamente no se puede negar su existencia. En un profundo artículo sobre el problema que nos ocupa, escribía el R. P. ED. BRISBOIS, S. I.: "De hecho es necesario concluir que la psicología del deseo humano está totalmente cambiada, y no se parece a la que hubiese existido en el hombre dejado en sus condiciones naturales". *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon Saint Thomas*, "Nouvelle Revue Théol.", 63 (1936), p. 1109.

ficativo. Pero en contra podría aducirse que no podemos desear que los griegos hicieran todos los descubrimientos posibles, y, por tanto, no se excluye la posibilidad de que por un conjunto de experiencias llegasen los hombres a vislumbrar con alguna posibilidad o con certeza el hecho de su elevación sobrenatural a un estado y a un destino superior a sus fuerzas.

Queda por resolver un tercer problema. Pero ¿es posible que, aun en cualquier hipótesis, el hombre llegue a sospechar que sus fuerzas pueden extenderse todavía más allá del alcance natural por medio de un auxilio divino, y que puede llegar a conocer a Dios de una manera más perfecta, y que por lo tanto queda su naturaleza en cierto modo insatisfecha si no es elevada a ese nuevo orden de conocimiento? Es realmente difícil de concebir que el hombre pueda tener como posible para él un orden de conocimiento esencialmente superior al propio. Sin embargo, pueden aducirse célebres textos de Sto. Tomás según los cuales el hombre tiene *un deseo natural de ver a Dios* [66]. Ahora bien, la visión divina es, según los teólogos, de un orden estrictamente sobrenatural, y, por tanto, hay en el hombre un deseo *en alguna manera natural* de llegar hasta esta suprema unión con Dios, no ya por un conocimiento abstracto, sino por

[66] Los más notables son: *Contra Gentes*, L. III, c. 57. "Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem". Lo mismo repite en ibíd., L. III, c. 50; *Summa theol.*, I, q. 12, a. 1º; I-II, a. 3, a. 8. En el *In Boët. de Trinit.*, llega a decir que el hombre tiene inclinación natural a su fin último sobrenatural: "Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi; sed solum per gratiam". La interpretación obvia de estos textos es clara y totalmente favorable a Blondel. Pero tiene la dificultad que apuntamos en el texto y por eso ha dado origen a controversias. Ha sostenido la interpretación obvia, aduciendo numerosos teólogos antiguos y modernos en favor de la misma opinión, el P. GUY DE BROGLIE, S. I., en *Recherches de science religieuse*, 1924, ps. 193 y ss., 1925, ps. 5 y ss., posteriormente ha insistido con otro vigoroso artículo en "Nouvelle Revue Théol.", 64 (1937), ps. 337 y ss. El R. P. JAMES E. O'MAHONY, O. S. F. C., publicó una tesis muy bien fundada en el mismo sentido: *The desir of God in the philosophy of S. Thomas Aquinas*, Cork University Press, Dublin-Cork, 1929.

un conocimiento intuitivo, inmediato, por la visión misma de Dios, que hará brotar en él el amor más perfecto hacia la divinidad, y le concederá la unión a Dios, objeto supremo de su felicidad, en la forma más perfecta que absolutamente hablando le es posible. Blondel, y algunos autores que interpretan a Sto. Tomás en este sentido, salvan todavía la esencia sobrenatural de la revelación, de la gracia y de la visión beatífica, por cuanto este deseo natural de ver a Dios es un deseo que *no es una verdadera exigencia*, y que *no puede lograrse por las fuerzas puramente naturales*, sino que necesita un auxilio *gratuito* de Dios para elevar al hombre hacia esa visión directa de Dios.

No cabe duda de que en esta forma se salva, por lo menos en las fórmulas y no sólo en la intención de los autores, la esencia sobrenatural de la gracia. Pero siempre queda alguna sombra acerca de la naturaleza de este deseo natural, pues parece imposible un deseo natural sin la exigencia de ser satisfecho. Si en realidad existe un deseo natural, este deseo tiene ante Dios alguna exigencia natural, y por esto parece aminorarse la esencia sobrenatural de la gracia y la visión beatífica. Por eso otros teólogos han procurado juntar a la vez la capacidad del hombre para ser elevado a un orden sobrenatural por medio de la llamada *potencia obediencial*. El hombre tiene ciertamente una capacidad, una potencia, una especie de vacío que puede ser llenado por la gracia, y en este sentido la gracia tiene un punto de inserción en la naturaleza. Pero esta potencia es *puramente obediencial*, es decir, está reservada a Dios, siendo imposible señalar determinadamente el grado y la naturaleza de los dones con que Dios puede llenar esta potencia obediencial, y aun la posibilidad de llenarla con dones sobrenaturales, anteriormente a la revelación.

Esta interpretación deja muy a resguardo el orden sobrenatural. Los que la sostienen, sin duda actualmente en mayoría, no pueden admitir las explicaciones blondelianas

sobre las relaciones entre la razón y el catolicismo. Pero además de ser contra la "interpretación obvia" de gran parte de los teólogos de los siglos XIII al XVI [69], tiende a separar, tal vez demasiado, el orden sobrenatural del natural [70].

[69] Ver DE BROGLIE, art. cit. de la "Nouv. Rev. Théol.", ps. 340 y 341.

[70] Tales son, p. e., los PP. J. DE TONQUÉDEC, S. I., *Deux études sur "La Pensée" de M. Maurice Blondel*, Beauchesne, París, 1936; R. GARRIGOU LAGRANGE, O. P.; P DESCOQS.

Cuando estaba ya en prensa este trabajo, llegó a nuestras manos un magnífico estudio sobre Blondel; es un trabajo realizado con máxima escrupulosidad científica. Se trata de la tesis presentada a la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona, Sarriá), para el Doctorado en Filosofía (1942), por el R. P. Juan Roig Gironella, S. I., con el título *La filosofía de la acción*. Es, sin duda alguna, el trabajo más completo y profundo realizado sobre la obra de conjunto de Maurice Blondel. La obra entera de Blondel, tan difícil de aprisionar en esquemas claros y precisos, ha sido analizada con una detención, objetividad y claridad, que hacen de este estudio una obra fundamental para conocer la filosofía de Blondel.

El R. P. Roig no es ni un adversario sistemático de Blondel, ni un admirador incondicional. Señala defectos y reconoce méritos. Sin embargo, predomina en él la crítica a puntos fundamentales de la filosofía blondeliana, cuya insuficiencia advierte. Tal sucede, por ejemplo, acerca de las pruebas de la existencia de Dios (P. V., c. 14, nos. 443 y ss., ps. 278 y ss.); igualmente en el problema de la elevación sobrenatural (P. V., c. 15, nos. 466 y ss., ps. 293 y ss.), que es el que directamente se refiere a las relaciones entre la filosofía y teología, de que nos hemos ocupado en este libro. Comparte el P. Roig los puntos de vista del R. P. J. de Tonquédec, quien insiste en la contradicción interna implicada en la posición de Blondel al admitir éste *un deseo, una aspiración necesaria* hacia la felicidad sobrenatural, y al mismo tiempo *la ineficacia de tal deseo y aspiración*, y la gratuidad de esa perfección última sobrenatural del hombre. Nosotros confesamos sinceramente que, por ahora, no vemos suficiente fuerza en los argumentos del R. P. de Tonquédec, para poder inclinarnos definitivamente a admitir una contradicción interna en la actitud de Blondel acerca de la filosofía y el cristianismo. Por esta razón, en el texto de la obra, no nos hemos decidido por una solución determinada. Las explicaciones de algunos teólogos modernos en defensa de la mayor coordinación entre el orden natural y el orden sobrenatural, guardando a la vez su diferencia esencial, nos parecen todavía dignas de ser estudiadas, tanto en sí mismas, como a la luz de las fuentes tradicionales de la teología escolástica, durante los siglos XIII a XVIII, que en su favor puedan aducirse. En este problema, unos y otros tienen iguales méritos, pues ambos contribuyen con la mejor buena voluntad al esclarecimiento de una cuestión tan interesante para la filosofía y la teología.

El R. P. Roig con amplitud de criterio ha señalado, no solamente los defectos, sino también los méritos y las bellezas que encierra la filosofía de

Hemos expuesto con la máxima brevedad posible el problema blondeliano de la filosofía católica. Una crítica más determinada, exigiría largos rodeos que no caben en esta obra, y que separamos para otro estudio sobre el tema. Por ahora deseamos concluír de este balance de opiniones, y no es poco, que la interpretación de Blondel acerca de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, que de una manera especial favorece la estructura racional de este último, nos parece gozar de una sólida probabilidad tanto desde el punto de vista de la filosofía, como de la teología católica.

3. VALORACIÓN DE LA POSICIÓN DE MARITAIN.

La posición de Maritain, comparada con la de Blondel, pierde en consistencia lógica. Estamos en total acuerdo con Maritain en la primera parte de su pensamiento, es decir que, aun cuando la filosofía y la teología en el orden especulativo tienen una autonomía y libertad propia, y, por tanto, en el orden de la esencia no se puede hablar de una filosofía cristiana, sin embargo en el estado histórico en que se ha

---

la acción. He aquí algunos párrafos de la "conclusión" con que pone punto final a su excelente trabajo:

"Las síntesis, tan amplias, que parecen abarcar todo el mundo en su ascensión hacia Dios, alivian el espíritu en un tiempo en que estamos acostumbrados a que los filósofos modernos finjan olvidar los grandes problemas del destino ultramundano de los hombres, entretenidos en disecar partículas de inmanencia.

"Contra el monismo panteísta, contra el idealismo, contra el viejo cientismo, la crítica de Blondel es implacable.

"La filosofía inmanentista levanta dentro del hombre un ara «ignoto deo», como los atenienses de antaño. Para ella la voz de Blondel resonará como un sursum, a fin de que suba más arriba, hacia el verdadero Absoluto y le levante un ara «noto Deo».

"Es verdad que cuando la filosofía se haya desprendido de la inmanencia, perderá actualidad la filosofía de Blondel.

"Pero siempre cabrá recordar con cariño aquella expresión de matiz tan blondeliano: *tout le réel est comme une prière à l'Être*" (p. 313)

La filosofía de la acción, por JUAN ROIG GIRONELLA, S. I., Madrid, 1943.

desarrollado la filosofía, en un ambiente, en un sujeto cristiano, ésta ha recibido un auxilio íntimo, de confortaciones subjetivas y objetivas. Este auxilio, aun cuando viene de afuera, ha obrado en la actividad filosófica propiamente tal. Nos parecen muy exactas estas afirmaciones de Maritain, según la exposición que hemos hecho anteriormente del problema. Coinciden con la actitud de Gilson y también con la de la mayoría de los filósofos y teólogos católicos.

Pero cuando Maritain aplica a la *filosofía moral*, una norma diferente de la que ha aplicado a la filosofía especulativa, creemos que no fundamenta suficientemente esta asimetría, y hallamos consiguientemente una deficiencia lógica en su actitud. El saber práctico de la filosofía moral debe corresponder a los principios del saber especulativo o de la metafísica; ahora bien, si en el orden del saber especulativo existe una filosofía autónoma, es decir que se basta a sí misma como explicación integral del hombre en el orden puramente natural, es lógico concluír que a esa filosofía en el orden especulativo corresponde también una filosofía en el orden práctico; puesto que este último corresponde a una filosofía que está fundamentada sobre los primeros principios de la metafísica. Ahora bien, si existe según Maritain una metafísica autónoma en el orden de las esencias, debe corresponder a esa misma metafísica un saber práctico, un orden práctico completo, y por lo tanto una filosofía moral que llegue a ser una ciencia completa, una sabiduría completa en su propio orden. Si el orden moral tiene su fundamento metafísico, debe tener la misma autonomía que el fundamento en que se apoya. Lo contrario sería establecer una división desconocida en la escolástica, y mucho más en el tomismo, entre el orden especulativo y el orden práctico, entre la metafísica y la moral.

Responde Maritain que la filosofía práctica debe considerar al hombre y a la existencia humana desde el punto de vista del momento concreto e histórico que la lleva a su

fin. Ahora bien, como de hecho el verdadero fin asignado a la vida humana y el estado en que la naturaleza humana está de hecho colocada con relación a ese fin, pertenece al orden sobrenatural, y solamente nos son conocidos por la ciencia teológica, resulta que la filosofía práctica puramente natural es inadecuada al obrar humano, y que necesita de la teología esencialmente para quedar constituída como ciencia o sabiduría total de los actos humanos.

Pero se podría responder que si considerado el hombre en el estado concreto e histórico en que actualmente se encuentra, la filosofía moral, puramente natural, no es capaz para señalarle su verdadero fin y para dirigirlo en los actos conducentes a él, de la misma manera debe reconocerse que en el estado concreto e histórico en que el hombre se halla actualmente, tampoco la filosofía especulativa es capaz de darnos una explicación completa de la realidad metafísica del hombre tal como actualmente existe, es decir, en su realidad concreta e histórica elevada actualmente a un orden del ser sobrenatural.

O Maritain considera al hombre en su estado concreto e histórico o lo considera puramente en el orden de las esencias. En el primer caso ni la metafísica ni la filosofía moral son ciencias suficientes para poder explicar su realidad actual, ni para poder señalarle su fin y dirigirlo hacia el mismo. En el segundo caso existe una ciencia especulativa autónoma de la naturaleza humana capaz de conocerla íntegramente tal cual es en el orden natural, y por lo tanto debe existir también una ciencia moral capaz de conocer el fin puramente natural del hombre y de dirigir sus actos hacia su fin naturalmente conocido.

No hallamos, pues, justificada la distinción que respecto de la filosofía hace Maritain entre la metafísica y la moral. Y las explicaciones bastante prolongadas que para justificar su actitud nos da Maritain, y que hemos resumido anteriormente casi con sus mismas palabras, no eluden, se-

gún creemos, la dificultad sustancial con que tropieza su explicación. Los lectores podrán juzgar de ello. Blondel nos parece más consecuente en su actitud general; considera el hombre siempre en su realidad histórica y concreta, que es de elevación a un orden sobrenatural; y es más lógico que ni la metafísica ni la moral puramente natural sean suficientes para podernos explicar la realidad actual humana[71].

4. RESUMEN.

La crítica que acabamos de realizar de las diversas posiciones acerca del problema de la estructura racional o filosofía del cristianismo, no es trabajo meramente negativo, sino que ha podido servirnos para comprobar la firmeza de las relaciones esenciales entre la filosofía y la teología, tal como las hemos encontrado en el sondeo directo, que realizamos en la segunda parte. Hemos podido comprobar que las deficiencias esenciales del racionalismo, radicaban en un desconocimiento del método y de las conclusiones o princi-

[71] Naturalmente que esta explicación de Maritain encontró pronto sus opositores; así, p. e., el R. P. THOMAS DEMAN observa no pocas dificultades en su artículo *Sur l'organisation du savoir moral*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" (1934), ps. 258-280. Cfr. especialmente ps. 270 y ss. El R. P. J. M. RAMÍREZ, O. P., señaló también deficiencias fundamentales en un estudio, escrito a pedido de la dirección del "Bulletin Thomiste", la cual solicitaba su opinión al respecto. El P Ramírez se declara en favor de la crítica del P. Deman, lamentando no poder admitir en este punto las opiniones de Maritain: "A notre grand regret, nous devons dire que, malgré sa perspicacité reconnue et notre meilleure volonté, nous ne pouvons non plus suivre M. Maritain sur ce point" (p. 428). "Cette philosophie a toutes les apparences d'une philosophie non philosophique" (p. 432). "Bulletin Thomiste", abril-junio 1935, ps. 423-432.

Maritain, en una larga disertación, *Eclaircissements sur la philosophie moral*, que incluyó en el volumen *Science et sagesse*, ps. 227-362, vuelve sobre el problema; al P. Ramírez responde en un anexo de *Science et sagesse*, ps. 363-396.

Estudiadas atentamente las respuestas de Maritain, no hemos podido ver, a pesar del esfuerzo sutilizador realizado, que haya resuelto la dificultad central que pesa sobre su opinión sobre la filosofía moral.

pios estrictamente racionales, en que se apoya el cristianismo, y que procuramos poner de manifiesto en nuestro análisis anterior. Dentro de las escuelas católicas existe un acuerdo sustancial en admitir una filosofía del cristianismo. Las dificultades ulteriores surgen por no haberse distinguido siempre con suficiente claridad. los tres planos en que puede situarse el estado de la cuestión: el plano puramente esencial, el plano del desarrollo histórico y el plano del estado concreto en que se halla la naturaleza humana (sobrenatural). A la luz de esta distinción nos ha sido fácil apreciar el valor y las deficiencias de cada una de las opiniones expuestas.

No nos resta sino que saquemos las conclusiones generales, que se deducen del largo estudio que acabamos de realizar. En ellas deseamos condensar el fruto de todo nuestro trabajo, que exponemos a la consideración de todas las inteligencias amantes de la verdad.

CONCLUSIONES

1. — El catolicismo, como auténtica religión revelada, entra dentro de las hipótesis racionales para el hombre; presupone la constitución integral de la naturaleza humana y de su saber racional, en las que debe injertarse.

2. — Por su origen inmediato de la divinidad, la cual es responsable de su orientación, una religión revelada y particularmente el cristianismo no puede destruír la naturaleza y la razón, sino perfeccionarlas y prolongarlas hacia nuevas modalidades de ser, la del orden sobrenatural.

El racionalismo que rechaza todo lo que no es formalmente racional, todo lo que no es conquista de la razón pura, que rechaza por ello todo conocimiento venido de afuera, aun cuando esté respaldado por el testimonio de la divinidad, por la sencilla razón de que no dice con su manera de conocer, es como el que pretendiese que el hombre, porque su manera propia de locomoción es *caminar*, rechazase toda otra manera superior de locomoción, la del auto o el avión, diciendo que no es la manera *propia* de moverse para el hombre y, por tanto, no está conforme con la naturaleza humana. Así como el viajar en avión perfecciona la naturaleza humana, en una de sus cualidades características, *la locomoción*, actuándola por un medio superior, así la revelación la perfecciona con su conocimiento y amor, y por otro medio superior: el testimonio de Dios y la gracia.

3. — En el caso de una posible caída de la naturaleza (cual es la que actualmente sufre el hombre con todos sus trastornos) la religión revelada (el cristianismo) puede suplir las heridas causadas por la caída, la insuficiencia y la debilidad con que haya quedado la naturaleza en su inteligencia y en su voluntad, aun en el orden natural. Nuevo aporte aun como norma positiva con que el cristianismo puede enriquecer y confortar a la filosofía.

4. — En esta forma resplandece la maravillosa unidad que existe entre el orden natural y el orden sobrenatural, en el que aquél se perfecciona y se eleva sin destruírse; y de la misma manera resplandece *la unidad de la sabiduría humana* en la que el conocimiento natural que proviene de la razón, y el conocimiento sobrenatural que adquiere el cristiano por la revelación, se abrazan estrechamente, aunque sin confundirse, en la síntesis armoniosa de una sabiduría integral, *la sabiduría cristiana.*

COMPLEMENTO

Después de enviados a la imprenta los originales de esta obra, tuvimos ocasión de realizar un estudio algo detenido sobre la filosofía de la religión según Max Scheler. Dicho estudio se llevó a cabo en forma epistolar con el doctor Juan Llambías de Azevedo, profesor de la Universidad de Montevideo e íntimo amigo nuestro, quien ha estudiado con particular interés la filosofía de Scheler. El doctor Llambías tuvo a su cargo la parte expositiva del pensamiento de Max Scheler, sobre la base, principalmente, de su obra *De lo eterno en el hombre* ("Vom Ewigen im Menschen"), y aun la defensa de ciertos puntos de la doctrina scheleriana que en lo que se refiere a la filosofía de la religión le satisfacían.

Tanto el trabajo del doctor Llambías como el nuestro se publicó en la revista "Ciencia y Fe", número 2 (1944), de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

Los problemas que se suscitaron sobre la filosofía de la religión en general, y sobre la filosofía del cristianismo en particular, eran de tal importancia, y además tan propios de la presente obra, que hemos creído absolutamente indispensable reproducir aquí algunos de ellos. No solamente forman un *complemento*, sino una *aclaración* y *precisión* de la doctrina central expuesta en la Parte segunda, que será extraordinariamente útil.

La forma epistolar en que realizamos el trabajo aclara algunas de las expresiones que hemos preferido conservar en forma de diálogo.

I

LA "DOCTRINA OFICIAL" DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICO-TOMISTA

Creo muy útil una aclaración acerca de lo que es la *doctrina oficial* de la Iglesia Católica, y de sus relaciones con la filosofía escolástica y con la tomista en particular.

Se dice algunas veces que el sistema de Santo Tomás de Aquino es el *adoptado oficialmente por la Iglesia Católica.*

Esto se presta a un equívoco. Si por sistema oficial de la Iglesia Católica se entiende un sistema aprobado y recomendado por la Iglesia Católica, y hasta impuesto por la misma para que sea enseñado en sus instituciones oficiales, la frase es exacta.

Pero si por sistema oficialmente adoptado por la Iglesia Católica se entiende que el escolasticismo o el tomismo son los únicos sistemas para la Iglesia Católica, y que cualquier otro es rechazado como falso o como no católico, esto es, incompatible con el catolicismo, en tal sentido la frase no es exacta.

La Iglesia Católica, al aprobar y recomendar el sistema escolástico-tomista, quiere decir que este sistema es coherente y conforme con los dogmas católicos. Pero no quiere decir que tal sistema sea verdadero en todas sus partes, ni que sea la única filosofía compatible con el catolicismo. Deja, por tanto, margen a una concepción filosófica de la realidad, del mundo, de Dios y de la religión, diferente de

la escolástica en sus métodos y principios, con tal que dicho sistema no contradiga a los dogmas revelados.

Por esta razón, las relaciones entre la filosofía y la religión pueden concebirse de manera diferente al método y principios escolástico-tomistas aun dentro del catolicismo.

De hecho han sido bastantes las tentativas para llegar a una demostración de la existencia de Dios, y a una concepción de las relaciones entre la filosofía y la teología diferentes de aquellas que utilizan la teología y la filosofía escolásticas. Concepciones que se han mantenido dentro de la ortodoxia católica, y que, por lo menos hasta el presente, no han sido denunciadas por la Iglesia como heterodoxas. Recordemos las teorías de Gratry, Newmann, Blondel, que ciertamente no son escolásticas; y aun la exposición y métodos del P. Maréchal, diferentes del método escolástico, para demostrar la existencia de Dios.

Lo que estrictamente puede llamarse doctrina de la Iglesia, acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión, entre la razón y la revelación, lo hemos consignado en la *Parte segunda,* II, y lo presentamos ahora para más claridad en un breve esquema:

1) La Iglesia Católica enseña que se puede llegar al conocimiento de Dios por la razón natural.

"La misma Santa Madre Iglesia cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido en las cosas creadas, con la luz natural de la razón humana; las cosas invisibles, después de la creación del mundo, pueden ser comprendidas por las visibles" [1].

Cuando la Iglesia habla en esta fórmula de *la razón humana,* entiende por tal, no solamente nuestra facultad de raciocinar, sino nuestro conocimiento superior propiamente tal; nuestro *entendimiento* en general.

[1] CONCILIO VATICANO, ses. III, cap. 3.

2) Enseña asimismo la Iglesia que Dios es conocido (o, por lo menos, *puede* ser conocido), por el hombre *anteriormente a la revelación positiva.* Esta enseñanza la ha repetido contra ciertos tradicionalistas, quienes sostenían que la inteligencia humana no podía llegar a un conocimiento de Dios sino por medio de la revelación sobrenatural. He aquí la proposición que se presentó al célebre tradicionalista Bonnety, para que se retractara de su error, del que participaron otros hombres célebres del siglo pasado:

"El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, la libertad del hombre. *La fe*[2] *es posterior a la revelación; por lo tanto, no puede alegarse justamente para probar la existencia de Dios contra el ateo...*".

3) Finalmente, según la enseñanza oficial de la Iglesia Católica, el conocimiento que tenemos de la existencia de Dios no es un sentimiento ciego o un postulado destituído de motivos intelectuales. Así lo declara expresamente la condenación del Modernismo, en la encíclica *Pascendi*, de Pío X.

4) Pero insiste la Iglesia en mantener la existencia de un orden de conocimiento de las cosas divinas estrictamente *sobrenatural*, es decir, por la revelación positiva de Dios. A ese orden, superior a las fuerzas cognoscitivas naturales del hombre, pertenecen los dogmas de la fe:

"Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún misterio verdadero y propiamente dicho, sino que todos los dogmas de la fe pueden entenderse y demostrarse en sus naturales principios por sólo la razón ilustrada, sea anatema"[3].

[2] Se entiende la fe propiamente *sobrenatural*, es decir, correspondiente a la revelación *positiva, católica*; no a la religión natural.

[3] CONC. VAT., ses. III, canon 1 del cap. 4.

5) Entre la razón y la fe o entre el conocimiento natural y el sobrenatural no puede haber verdadera oposición, antes bien armonía y mutua ayuda:

"No solamente la fe y la razón no pueden jamás estar discordes entre sí, sino que, por el contrario, se auxilian mutuamente..."[4].

Así, pues, una concepción de las relaciones entre la filosofía y la religión positiva del cristianismo, que salva estos principios: posibilidad del conocimiento de Dios por las fuerzas naturales, previo a la revelación positiva, que dicho conocimiento no es un sentimiento ciego, ni un postulado admitido sin motivos intelectuales, que dicho conocimiento es anterior a la revelación positiva, y, finalmente, que la revelación positiva del cristianismo contiene verdades superiores a la capacidad natural cognoscitiva del hombre; es una filosofía que está dentro del catolicismo, aunque no sea la de Santo Tomás.

II

METAFÍSICA Y RELIGIÓN POSITIVA

Scheler sostiene "la prioridad de la *religión*" respecto de la teología natural y de la metafísica. Pero, ¿a qué *religión* se refiere? ¿A la *religión positiva* (sobrenatural, cual es la católica) o a *la religión natural*? Si a esta última, su afirmación es más o menos probable, y queda librada a la discusión de los filósofos; de ella trataremos luego detenida-

[4] Ibíd., cap. 4. Este quinto punto no lo incluímos en el estudio sobre Scheler, pues no tenía allí objeto, ya que evidentemente no ha hablado nunca Scheler de tal oposición. Acerca de los otros cuatro puntos me es grato hacer constar aquí, que según la interpretación de la filosofía de Scheler hecha por el Dr. Llambías de Azevedo, quien conoce sin duda bien al filósofo alemán, todos ellos son admitidos por éste.

mente. Si Scheler se refiere a *la religión* positiva (sobrenatural, cual es la católica), entonces su afirmación *es evidentemente falsa, por implicar un círculo vicioso.* Porque —dejando a un lado al afortunado que recibe directamente de Dios la revelación positiva, el cual puede tener, sin duda, una conciencia y evidencia *inmediata* de la existencia, veracidad e infalibilidad de Dios, cuya palabra percibe— la inmensa mayoría de los fieles recibimos la revelación positiva *mediatamente*, es decir, por el testimonio de otro. En este caso, antes de recibir tal testimonio, debo cerciorarme de que el profeta ha recibido la revelación de Dios mismo y no es un falsario o un visionario. ¿Cómo me consta eso? ¿Por la revelación misma? Pero eso sería un círculo vicioso: probar la revelación —que está en duda— por ella misma. De aquí la necesidad de establecer un estudio previo para conocer *con certeza las condiciones en que es verificable el hecho de la revelación positiva*; estudio que sólo se puede hacer por la pura filosofía, y en que entran en juego bastantes principios filosóficos, como que es necesario demostrar la posibilidad y cognoscibilidad del milagro, *única señal inequívoca* de la verdadera revelación positiva.

Más aún, conseguido esto volveríamos a caer en otro círculo vicioso, si no admitiésemos la prioridad de la teología natural —al menos en ciertos problemas— sobre la religión revelada positiva. Porque, si yo no sé ya que Dios es infinitamente infalible e infinitamente veraz, ¿cómo me constará a mí que en su revelación no se engaña ni me engaña? ¿Por la revelación misma? ¡Otra vez estaríamos dentro del círculo vicioso! Es, por tanto, necesario, previamente *a la aceptación del valor de una revelación positiva,* un conocimiento de ciertas cualidades divinas, trabajo propio de la filosofía, y que entra dentro de la teología natural.

¿Y si el portador de la revelación positiva tropieza con un ateo? Querer probarle la existencia de Dios y de la revelación por la misma revelación, sería nuevamente un

círculo vicioso. Hay que tomar el camino de mostrarle por una serie de reflexiones de orden natural, que no hay dificultad en que Dios exista, etc., etc.; es decir, hay que hacerle comprender algo de la teología natural, para que luego admita la revelación positiva.

Todo esto demuestra claramente que un conjunto de conocimientos de orden natural acerca de Dios —y no son otra cosa los "*preambula fidei*"— es necesario con anterioridad a la revelación positiva, si no se quiere incurrir en un evidente círculo vicioso.

III

METAFÍSICA Y RELIGIÓN NATURAL

1. La tesis de Scheler.

"*La religión no se funda en la metafísica*".

En las siguientes observaciones voy a referirme, si no indico expresamente lo contrario, a la *religión natural*, y no a la positiva, pues, como he indicado anteriormente, sólo acerca de aquélla es posible plantear el problema.

Vengamos, pues, a nuestro intento.

Según Scheler, el hombre tiene ya una actitud religiosa anteriormente al conocimiento metafísico, y en el acto religioso percibe ya inmediatamente (sin inferencia) la esencia característica de su objeto: "lo absoluto y santo".

Pero, *en realidad*, ¿el hombre adquiere una actitud religiosa en virtud de una percepción *inmediata* de lo divino, o de una percepción mediante alguna inferencia?

¿Puede el hombre *ver* en los seres *lo divino, como tal*, con suficiente claridad para distinguirlo de lo creado y finito, sin necesidad de una inferencia?

Estamos aquí en el mismo punto de partida de Scheler, que precisamente ponen en duda muchos escolásticos. Claro

que éstos niegan que lo divino, como realidad existencial sea lo que inmediatamente es captado; y Scheler, según usted, sólo afirma que en el acto religioso "lo absoluto y santo es *dado* como *fenómeno*", y que luego hay que mostrar que eso no sólo es *dado*, sino que *existe en sí.*

No creo que, presentada así la prueba, y en la hipótesis de que existe esa captación inmediata de lo divino *como fenómeno*, ofrezca mayor dificultad. Reconozco la diferencia que la separa de las pruebas escolásticas "*a contingentia mundi*", en su punto de partida, aunque en el momento decisivo de probar la *existencia real de Dios*, la inferencia es del mismo tipo. Sin embargo, creo problemático que la misma percepción de lo divino, *como verdadera y distintamente divino*, y por lo tanto, como objeto del acto religioso, sea posible, aun como *dado* fenomenológicamente, con anterioridad a una inferencia o prueba racional. En otras palabras, me parece problemático, si no imposible, que el hombre haya podido tener originariamente, o pueda tener (fuera de la revelación positiva o de la educación) una *idea precisa de la esencia de Dios*, anteriormente a cierta inferencia, que tenga como punto de partida los objetos del mundo y el hombre mismo.

He aquí los motivos:

Supongamos que un hombre no tiene idea alguna de Dios. Colocado en el mundo (y excluída la hipótesis de las ideas innatas, que Scheler sin duda no admite), sus primeras ideas serán la representación de los objetos externos que le rodean, y las de los fenómenos internos que en sí experimenta. Ahora bien, todos estos objetos son en sí mismos esencial y totalmente limitados, nada contienen *formalmente* divino, esto es, *que sea Dios* o *parte de Dios*: la hermosura de las flores, la paz de los valles, la grandeza de las montañas, la majestad de los cielos, son en sí mismas *esencialmente distintas* de Dios; aunque Él está presente en ellas. no lo está *con una presencia que pueda ser captada por*

nuestros sentidos inmediata y claramente, ni tampoco está en nosotros, de manera que por un acto de introspección podamos decir que directa y *claramente* percibimos algo cuya esencia tenga los caracteres que solemos atribuír a la esencia divina.

No niego que pueda haber y haya habido casos en que, por un influjo *especial* de Dios, haga sentir Él inmediatamente su presencia a algunos. de una manera clara y evidente.

No seré tampoco yo el que niegue que un hombre normal recibe una impresión extraña (aun antes de tener la idea de Dios) de grandiosidad y de hondo misterio, frente a la contemplación del mundo externo e interno, impresión preparada, sin duda, por Dios como un llamado continuo e insistente al corazón del hombre para que lo busque, sin dejarlo descansar hasta que lo encuentre. No hay duda que ese "llamado" que ejerce sobre nosotros el mundo exterior e interior, produce en nuestra alma la admiración y la inquietud espiritual y que es ésta la que nos lleva a querer hallar una explicación de los fenómenos que tan profundamente nos han impresionado. Creo que es ese "llamado" lo que Scheler tiene a la vista cuando habla de "revelación natural". Y, sin duda por eso, aun cuando él admite que la revelación natural es "por las obras", niega que se reciba por vía *racional*. Para Scheler, la distinción entre revelación natural y positiva es sólo como usted nota, una diferencia de grado dentro de la revelación, *no una diferencia entre revelación y razón* [6].

La distinción radical entre Scheler y la escolástica tomista, parte de este punto:

[6] Aun cuando la revelación natural no se realizase por la razón, como quiere Scheler, cosa que ahora discutimos precisamente, recuerdo una de mis observaciones primeras a la expresión: "entre la revelación natural y positiva, sólo existe diferencia de grado". Lo natural y sobrenatural (rev. pos.) son esencialmente diferentes.

Para Scheler, en este llamado inicial, se *da ya* lo Absoluto y Santo como un objeto *suficientemente definido*, como una determinada esencia, distinta de los demás seres, acerca de la cual se puede ya formular la pregunta de si realmente existe o si es un mero fenómeno[6].

Yo, al menos, no veo (aun después de tener la idea de Dios) que en los datos inmediatos del mundo externo e interno, se me dé algo de esencia divina *como* tal. Las esencias que percibo en mi conocimiento inmediato son todas de carácter limitado y contingente. Sólo por una reflexión para explicarme esos fenómenos, llego a un ulterior principio, al que llamo Dios. Llegamos así al punto decisivo: *La intuición de la esencia de lo divino no es posible por un conocimiento inmediato, suficientemente claro como para formarnos una idea precisa del objeto percibido.* Sólo por un rodeo llegamos al conocimiento *claro* de la esencia misma de Dios, como para formarnos un concepto definido de la misma y postrarnos ante ella en el acto religioso *digno de hombre.*

Aun aplicando el método de la *Wesensschau,* yo no llego a esa *clara y suficiente* intuición inmediata de lo divino. Y eso, prescindiendo de las dificultades especulativas que brotarían, si suponemos la teoría escolástica tomista del conocimiento, la que ahora no quiero tener en cuenta. Quedándome sólo en la experiencia fenomenológica, no sé hallar tal intuición inmediata de lo divino. Me dirá que usted lo ve

[6] Según algunos autores escolásticos, defendería Scheler que es la *misma existencia* de lo Absoluto lo que inmediatamente es el objeto del conocimiento. Para ellos Scheler sostiene que Dios es conocido *en sí* mismo inmediatamente en el acto religioso. Para conocer *la existencia* de Dios, no habría que recurrir al principio de causalidad Es natural que así la doctrina de Scheler, aunque siempre ha sido juzgada con mayor benignidad, y considerada como una posición mucho mejor que el ontologismo, el "sentimentalismo" de Schleiermacher, de los protestantes y de los modernistas, haya sido, sin embargo, simplemente rechazada por muchos escolásticos. Cfr. DESCOQS, *Cours de Théodicée. Praelectiones Theologiae Naturalis,* t. 1, ps. 570-571, Beauchesne, París, 1932; W. POHL, *De vera religione, Quaestiones selectae,* p. 24, Herder, Friburgo in Br., 1928.

claro, como Scheler y otros fenomenólogos; yo le confieso sinceramente lo que en mí experimento, que no tengo dicha intuición, o si la tengo, no sé darme cuenta de ello. Más aún, que dada la naturaleza de purísimo espíritu de Dios, tan remota de las cosas que constituyen el mundo, no sólo creo que está fuera del alcance de nuestros sentidos, sino que tampoco puedo concebir que en el momento actual sea *directamente* perceptible para nuestra inteligencia (*al menos con suficiente caridad para discernirlo de lo que no es divino*), en el estado actual de unión del alma con la materia.

De aquí que, cuando un fenomenólogo afirma que tiene la intuición de esencia divina aun como fenómeno, creo que está bajo el influjo de la idea de Dios anteriormente recibida por la educación o deducción: *no la descubre* o *ve* entonces, si no aplica la esencia ya conocida por otra vía, a los datos *confusos* de la percepción inmediata.

Aun tratándose de los estados más elevados de la intuición mística, disputan los especialistas si se trata de una verdadera intuición de la esencia divina, aunque imperfecta y distinta de la visión beatífica de la gloria, o si debe más bien clasificarse también como un conocimiento *mediato*. Por mi parte, prefiero francamente la primera opinión (el conocimiento inmediato), pero el hecho mismo de que exista tal controversia, muestra que dicho conocimiento inmediato no se distingue precisamente por la demasiada claridad con que se aprehende la esencia divina.

Sin embargo, debo reconocer a Scheler su parte de razón, pues creo, con algunos escolásticos, no solamente posible en el orden sobrenatural, sino también en el orden natural, *cierta* percepción inmediata de Dios en las cosas externas, y sobre todo en nosotros mismos. Es un hecho que Dios está presente, íntimamente presente, en el mundo y en nosotros mismos. *En Él vivimos, nos movemos y existimos.* ¿Por qué, pues, no hemos de notar en sí misma de alguna manera esta presencia inmediata de Dios? ¿Por qué

no ha de existir en nosotros cierta percepción de ese contacto inmediato de Dios? Creo que Dios nos habla no solamente *por medio* de las creaturas, sino que *Él mismo* se nos manifiesta en ellas y en nuestra conciencia, sin necesidad de raciocinio [7]. Usted dirá que esto es lo que afirma Scheler. Pero la diferencia está en lo siguiente: Scheler va demasiado lejos, a lo que yo he entendido; para él, esa intuición de lo divino nos da ya una idea *suficientemente definida* de Dios; en cambio, creo más conforme con la experiencia admitir que esa percepción inmediata es sólo una intuición *confusa* que *por sí sola* no es suficiente para distinguir lo divino de la simple creatura, y por eso mismo no la creo suficiente para darnos *una idea precisa de Dios*: ésta la *encontramos*

[7] He aquí cómo describe esa "percepción inmediata" de Dios por el alma el P. G. PICARD, S. I.:

"Ce n'est de l'Ontologisme à aucun degré que de reconnaître l'existence non pas d'une vision de Dieu, mais d'un instinct naturel profond du divin dans la conscience humaine et de faire dériver cet instinct de la présence intime du Créateur à sa créature raisonnable. Quel intermédiaire psychologique permet de passer du contact ontologique a l'instinct? A priori on peut invoquer pour cela soit une inférence rudimentaire, soit un toucher obscur. De ces deux voies la première peut s'appeler discursive, et la seconde, à cause de son caractère immédiat, peut être dite intuitive, à condition d'ôter à ce mot tout ce que rappellerait la vision, pour ne lui faire exprimer, dans l'ordre intellectuel, qu'un analogue de la sensation de toucher. Ainsi entendues, ces deux vois sont orthodoxes" ("Revue d'Ascétique et de Mystique", jan. 1924, p. 96). "Mais en toute hypothèse —añade el P. P. Descoqs, de quien tomamos la cita—, ce toucher obscur, si on l'admet, ne peut être connu et discerné comme étant de Dieu, que si l'on a déja établi *par ailleurs* et connu l'existence de Dieu: il ne peut à aucun titre nous servir de tremplin ferme pour monter directement jusqu'à Dieu" (ob. cit., p. 553). "L'auteur [P. Picard] termine par ces deux remarques importantes: «1) La saisie immédiate dont nous parlons, n'est pas une vision, mais une expérience intellectuelle du même ordre que la conscience immédiate de nous mêmes». 2) Le caractère immédiat de cette saisie n'empêche nullement que Dieu soit aussi saisi par ses effets: «Étant donnée la nature confuse et même plus ou moins obscure de ce toucher intellectuel profond par lequel la mystique atteint Dieu, il n'est pas superflu d'identifier l'objet de cette connaissance immédiate au moyen de ses effets, qui, eux, sont beaucoup plus clairement perçus. Enfin les deux modes de connaissance se poursuivent parallèlement: le toucher immédiat obscur donne le sentiment de présence réelle; le discours explicité fait pénétrer la nature de l'objet». *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, ps. 87-88" (Descoqs, ob. cit., p. 579).

cuando al querer explicarnos mejor *eso* que nos atrae y que creemos sentir hondamente, hacemos uso, con una inferencia facilísima y evidentísima, de los primeros principios, para probar que, en realidad, existe ese principio ultramundano y cuando, por medio de la *teología natural*, determinamos *claramente* sus características esenciales. En realidad, creo que el acto religioso del hombre, no es un acto verdaderamente humano, propio de un ser intelectual, sino cuando ha llegado a una conciencia suficientemente clara del objeto divino; de lo contrario, no pasa de la esfera instintiva y subconsciente de un ceder al instinto religioso que, sin duda, llevamos en nuestro ser.

Y aquí es donde se ve claramente la *necesidad* que la religión tiene de la teología natural, y cómo sin ésta queda aquélla librada al instinto ciego de hombre, sumergida en la mayor oscuridad. Veré de explicarme. Es precisamente la *teología natural* la que nos declara los principales atributos de Dios. La intuición fenomenológica de lo divino, o esa percepción inmediata de que hablan algunos escolásticos, deja en la oscuridad atributos decisivos para determinar y guiar *debidamente* al acto religioso: ¿cómo distinguir entre panteísmo, politeísmo y teísmo?; ¿cómo distinguir entre Dios y un ídolo o un fetiche?; ¿cómo conocer cualidades tan importantes para determinar las *debidas* modalidades del acto religioso, cuales son el poder inmenso de Dios y a la vez su bondad infinita, su justicia, junto con su misericordia?; ¿cómo evitar las tremendas aberraciones religiosas, como las orgías de los cultos dionisíacos griegos, o los atroces sacrificios humanos de los aztecas? Si no se determina bien la esencia de Dios, llega el instinto religioso, no a una verdadera religión natural, sino a una simple superstición. Ahora bien, según lo anteriormente expuesto, la percepción inmediata de la esencia de Dios, tal como nos es posible actualmente, es confusa e insuficientemente definida para determinar *con certeza* esas cualidades esenciales

de Dios. Y es función de la teología natural el determinarlas con precisión y certeza. Por esto, la religión natural necesita absolutamente de la teología natural, si no para cierta aprehensión inmediata de su objeto, sí para conocerlo con claridad y regular la verdadera y debida actitud religiosa.

He aquí por qué el principio scheleriano, de que la religión debe bastarse a sí misma, debe ser revisado y completado: si por religión se entiende la verdadera religión natural, y no una simple satisfacción de la natural tendencia religiosa, que puede desahogarse en el panteísmo, fetichismo o mitología, el principio de Scheler no es exacto; si se entiende la religión en este último sentido, podría tal vez admitirse.

2. Valor de las pruebas racionales, dadas por la teología natural, de la existencia de Dios y de la religión natural.

Para la filosofía escolástica, aquellas primeras impresiones, aquel "llamado" que sale del mundo y del propio yo hacia Dios, lo mismo que la percepción inmediata de Dios, no nos *dan*, como fenómeno o como percepción de la realidad, una esencia *suficientemente definida* como para distinguir lo Absoluto y Santo de la esencia misma del mundo. Son *datos* confusos y misteriosos los que *de inmediato* ofrece el mundo al hombre, y esa confusión y misterio es el aliciente para llamar la atención del hombre hacia ellos e impulsarle *a buscar* una aclaración, una *explicación* de lo que en ellos está *implicado* y, por lo tanto, no directamente *dado*. A la idea distinta de Dios, se llega entonces, primero de una manera general, por la necesidad de suponer que ha de existir un principio de ese orden, fuerza y grandiosidad del universo; y luego se determina *su esencia* claramente por comparación con las perfecciones de los seres *que ya conocemos*, atribuyéndoselas en grado ilimitado. La

"*idea clara de Dios*" viene a ser, por lo tanto, como un hallazgo imprevisto, fruto de la búsqueda de una explicación de los fenómenos del universo.

Que la idea de Dios pueda formarse partiendo de los seres contingentes que son esencialmente distintos de Dios, se explica porque, primeramente, se atribuyen a Dios cualidades *ya conocidas* en los seres creados: de ordenador, de causa, de legislador, de ser perfecto, etc.; seres con estos caracteres los vemos ya en el mundo de cada día; el orden grandioso del mundo nos lleva a la idea (por comparación con los otros órdenes y ordenadores que ya conocemos) de *otro* ordenador, proporcionado al orden magnífico que tanto nos impresiona; la construcción inmensa del mundo, nos lleva a la idea de *otra* causa proporcionada a tantos admirables seres, etc.

Una mayor determinación de la esencia de Dios hará luego por el estudio de los atributos que debe tener principio extraordinario que se ha hallado. Ni el panteísmo ni el politeísmo quedan inmediatamente excluídos para nosotros, después de ese primer hallazgo de un principio del mundo muy superior al hombre. Es preciso un nuevo raciocinio para probar la *unidad* de Dios y *su trascendencia*, así como su *perfección infinita*.

Todo esto prueba claramente, a mi ver, que las distintas condiciones de la demostración exigidas por Scheler, necesitan una mayor precisión.

Las he estudiado nuevamente, movido por las indicaciones de usted, y vuelvo a encontrar dificultad en admitirlas tal como están. Creo que tiene razón en parte, pero para que sea válida universalmente esta ley: "Nunca se puede probar la existencia de una esfera de esencias, partiendo de *otra* esfera de esencias", hay que completarla con esta condición: "si dichas esferas no tienen entre sí ninguna relación". Porque en el caso de que exista cierta relación entre ambas esferas, v. g. de causa y efecto, de cierta semejanza,

etc., esa relación es una huella o indicador de la existencia de una nueva esfera de esencia. El caso más claro es la relación de causa y efecto. Si yo sé que tal objeto debe tener una causa, puedo conocer la existencia de un nuevo ser mediante el conocimiento de tal objeto; y esto aun cuando se trate de esencias muy diferentes, por ejemplo, la mesa y el carpintero; a no ser que se negase que una causa pueda producir un efecto de esencia diferente de la propia, lo que es a la vez contra la experiencia y la razón (Dios no podría producir ningún efecto que no fuese de esencia propiamente divina: panteísmo). Creo que así aparece claro que el principio de demostrabilidad propuesto por Scheler, necesita ser explicado en esta forma, de lo contrario resulta insuficiente, o no es aplicable en nuestro caso.

Claro que al nuevo ser no se lo conoce sino *tanto cuanto permiten las relaciones o huellas descubiertas en el primero*, y que pueden quedar muchos de sus aspectos esenciales todavía ignorados. Así sucede tratándose de Dios: podemos descubrir por la revelación natural los atributos divinos del último principio en cuanto ellos se reflejan claramente en las creaturas: inteligencia, bondad, poder, etc.; pero nos quedan ocultos otros, como el esencialísimo en Dios de la Trinidad, que sólo hemos sabido por la revelación positiva.

3. Las objeciones de Scheler contra la teología natural.

Con lo expuesto creo que las principales objeciones de Scheler contra el sistema escolástico-tomista, quedan suficientemente resueltas. Deseo, sin embargo, responder a una en particular.

Insiste Max Scheler en que si se hace de la metafísica el fundamento de la teología positiva, toma el carácter falso de una verdad de fe. Esto constituye un grave peligro tanto

para la fe, como para la metafísica, etc. Dificultad que repite Hessen[8].

Nuevamente estamos ante la teología positiva. Pregunto: ¿se refiere la dificultad a quien recibe *directamente* la revelación? Entonces no es caso de la escolástica.

¿Se refiere la dificultad a quien recibe *sólo mediatamente* la revelación? Entonces la escolástica tiene razón al exigir un fundamento previo racional para admitir el hecho de revelación y conocer su contenido.

No habiendo recibido nosotros inmediatamente la revelación, el que nos la anuncia debe darnos las *pruebas debidas* de que ha tenido tal revelación divina. Ahora bien, al estudio y verificación de esas pruebas es a lo que llamamos los fundamentos metafísicos o racionales de la fe. El mismo Mesías tuvo que provocar en sus oyentes este proceso de fundamentación racional, para que comprobasen el carácter divino de la revelación que proponía, al invitarlos a considerar *las obras* que hacía, propias sólo de Dios, y por ellas deducir que les decía la verdad. Que de esto se siga el inconveniente de poner a la revelación positiva en cierta dependencia de algunos presupuestos racionales, es cierto; pero este inconveniente, si lo es, es propio de nuestra manera de conocer, cuando el objeto, como en el caso de la revelación *positiva*, mediata, no es *inmediatamente dado*; no tenemos más remedio que *deducirlo* de otros datos inmediatamente dados en virtud de una *inferencia*.

Por lo demás, es mayor el inconveniente de encerrar la religión (positiva y aun natural) en sí misma, que de pedir para ella el fundamento metafísico. Ya he demostrado anteriormente la insuficiencia radical del conocimiento puramente religioso, para resolver con certeza problemas fundamentales acerca de Dios. El sentimiento religioso, muy esen-

[8] *Teoría del conocimiento*, p. 168, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944.

cial en el hombre, es verdad, queda entonces en un estado de imprecisión y vaguedad, del que sólo por la ayuda de las pruebas racionales puede librarse.

Para terminar, voy a resumir en una breve respuesta a Scheler, lo que juzgo acerca del problema fundamental: si la religión es previa a la metafísica, o si necesariamente la religión debe ser fundamentada sobre la metafísica.

Según Scheler. *Antes de adoptar una actitud metafísica, el hombre posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo. Y la tiene necesariamente, quiéralo o no, sépalo o no.*

Respondo a esta afirmación de Scheler con la siguiente distinción, que juzgo absolutamente necesaria, si no se quiere caer en una religión simplemente ciega e irracional:

El hombre, ¿posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo, *con anterioridad al conocimiento de los primeros principios*? Esto me parece inadmisible.

El hombre, ¿posee una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo, *con anterioridad a una actitud metafísica científicamente construída*? Es posible, pero entonces su actitud no tiene más que el valor de un conocimiento vulgar, aunque puede ser simplemente legítimo.

El hombre, ¿posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo con anterioridad a una actitud metafísica, que suponga *al menos el conocimiento vulgar de los principios y de las pruebas metafísicas de la teología natural*? En este caso hay que distinguir: si se trata de *una hipótesis vaga e indefinida* acerca del objeto religioso y del anhelo de salvación, que instintivamente poseemos, tal vez sea esto posible: pero si se trata de *una hipótesis clara* (*digna de un ser razonable, que no se guía por instintos ciegos e indefinidos*) sobre el camino de la salvación, entonces no es posible tal hipótesis anteriormente a alguna reflexión metafísica.

No sé si me habré expresado bien en el correr de esta extensa carta. No he negado simplemente la tesis de Scheler, de que existe un conocimiento inmediato de Dios y una actitud religiosa inmediata en el hombre, proveniente, sin duda, de ese conocimiento inmediato, porque juzgo que Scheler tiene razón en ello. (Desde el punto de vista de la autoridad, sé que hay escolásticos que niegan simple y llanamente todo conocimiento inmediato de Dios. Otros, sin embargo, sostienen que es posible tal conocimiento inmediato. Como tal, es evidentemente anterior a los principios metafísicos racionales de la existencia de Dios que nos dan un conocimiento de él por inferencia). Pero creo que Scheler se ha excedido en el valor que atribuye al contenido de este conocimiento inmediato, y que es más conforme con la realidad admitir que *este conocimiento inmediato y previo a toda deducción metafísica, no nos da una idea clara de Dios, del objeto religioso, de la forma de acercarnos a él y del camino de nuestra salvación*; y que, *para obtener esta idea clara y precisa, no tenemos otro camino que el de los argumentos racionales de la teología natural, de lo que resulta que la religión necesita de los fundamentos de la metafísica racional (de la teología natural) para conocer con precisión su objeto, y para que el hombre pueda adoptar una actitud religiosa racional, libre de desviaciones supersticiosas, y conocer así claramente el camino de su salvación.*

APÉNDICE

FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO HOY *

Es un problema siempre renovado el de la legitimidad de una actitud auténticamente filosófica dentro del cristianismo. Los racionalistas o los filósofos laicistas de todos los tiempos se han resistido a admitir una solución positiva. O bien rechazan el cristianismo, o bien la posibilidad de una actitud filosófica dentro del mismo. Si bien el problema quedase en el plano de la pura especulación, conservaría ciertamente gran interés, ya que se trata de la relación esencial entre el hombre y la religión; pero cuando ya influye en una actitud práctica, que tiene especiales aplicaciones a los problemas de la cultura y de su orientación entre nosotros, y da origen, por ejemplo, a una política cultural y religiosa determinada, es necesario que el interés se acrezca y que la urgencia de volver sobre él sea más imperativa. En América Latina estamos frente a este problema, que no solamente es mantenido al vivo en algunos sectores filosóficos, y tuvo algunas resonancias en el Congreso de Filosofía celebrado en Méjico en enero de este mismo año, sino que deja sentir su influencia en determinados planes de política cultural y educativa. Tales planes se basan en una solución negativa de las relaciones "filosofía y cristianismo", y por ello creemos

* Publicado en rev "Estudios", 83 (1950), 117-122.

necesario volver a aclarar estas ideas y fijar nuevamente la posición de la filosofía católica y de los filósofos católicos, precisamente *en cuanto filósofos.*

Concretemos ante todo la dificultad en el plano en que suele proponerse. En el fondo, se presenta como una *actitud crítica contra una actitud dogmática.* Recordemos que estamos situados en un *plano filosófico,* y que, por lo tanto, hablamos de una actitud crítica filosófica frente a una actitud dogmática filosófica. Desde este punto de vista solía afirmarse antes de conocer bien a la Edad Media, que ella fue un abismo, un vacío en la historia de la filosofía. Precisamente porque durante la Edad Media la filosofía había adquirido una actitud dogmática. La Edad Moderna se presenta así como la liberación filosófica. La liberación de la razón humana encadenada por las ataduras del dogma cristiano.

Esta dificultad se agrava con la consideración, tan repetida, de que para los católicos no solamente en la Edad Media, sino aun en nuestros días, la filosofía está *subordinada a la teología.* El elemento racional, que es característico de la filosofía, está oprimido en el católico por el enorme peso del dogma y de la tradición. La autoridad pontificia da normas para todo pensador católico. Y lo curioso es que estas normas no sólo afectan a los dogmas estrictamente tales, sino a doctrinas extradogmáticas, pero que se las considera en alguna relación con el dogma (véase, por ejemplo: *Concilio Vaticano,* sesión III, cap. IV, Cánones). Como por otra parte las líneas fundamentales de toda filosofía tiene siempre algo que ver con el dogma, resulta que el pensador cristiano está sustancialmente encerrado en una cárcel no sólo dogmática, sino también de autoridad y de tradición extradogmáticas, pero de las cuales no se puede librar sin ser sospechoso de herejía y revolucionario peligroso. El creyente ha absorbido al filósofo.

El fundamento de esta esencial dificultad contra la llamada filosofía católica o filosofía de los católicos, es real y consiste precisamente en el carácter sobrenatural con que se presenta la Iglesia Católica, con sus dogmas estrictamente definidos y con su tipo de organización dado también a la Iglesia con el mismo carácter sobrenatural y dogmático con que debe admitir un católico, por ejemplo, el dogma de la Trinidad o la Encarnación. Porque son también dogmas, y dogmas definidos, la constitución jerárquica de la Iglesia Católica y la infalibilidad personal del Sumo Pontífice en las definiciones dogmáticas.

Ante estos hechos reales, la solución de los filósofos no cristianos a nuestra dificultad es negativa.

En cambio, los filósofos cristianos siempre han mantenido la solución positiva, es decir, que estas *limitaciones reales* del pensador cristiano *no afectan a una auténtica actitud filosófica.* Más aún, es la auténtica actitud filosófica. Expliquemos esta actitud, que a primera vista podría parecer contradictoria. La solución entre los católicos tiene dos aspectos: unos insisten en la total distinción de órdenes filosófico y teológico o dogmático, con la sola excepción de la llamada "norma negativa" de la fe para la filosofía. En esta actitud la filosofía aparece lo más separada posible de la teología, y se pone de relieve la tendencia a acentuar la autonomía característica de la filosofía frente al dogma. Tal es, por lo menos en teoría, la explicación de Santo Tomás de Aquino, quien acentuó la existencia de objetos formales distintos de la ciencia filosófica y la teológica, y, por lo tanto, de los dos órdenes de conocimiento filosófico y teológico, independientes entre sí, y unidos sólo por la llamada no contradicción entre ambos. Precisamente en esta acentuación de la separación de la filosofía y de la teología, de la razón y de la fe, Gilson ha llegado a ver en Santo Tomás una preparación del espíritu característico de la Edad Mo-

derna, que al exagerarla disoció radicalmente el pensamiento filosófico de toda autoridad dogmática.

Es evidente que, para esta actitud de distinción teórica, la solución al problema de la autonomía del filósofo cristiano en cuanto tal, es más sencilla en teoría; pero ni resuelve la dificultad central que surge de la "norma negativa", ni enfoca el problema histórico real del filósofo católico.

Pero otros, más realistas, atendiendo a la historia de la filosofía entre los católicos, reconocen el hecho de que dentro de la distinción teórica de los órdenes de conocimiento filosófico y teológico, ha existido de facto una subordinación *positiva, en muchos aspectos,* del filósofo al teólogo, y, naturalmente, una subordinación *negativa en todos.*

Nosotros no queremos en este punto justificar los excesos que en la práctica haya habido por parte de aquellos católicos que desde los primeros siglos de la Iglesia, y a través de toda la Edad Media y aun en los tiempos modernos, han sacrificado limpiamente la razón al dogma.

No solamente no los defendemos sino que es necesario constatar que la Iglesia Católica ha condenado expresamente tales teorías en sus manifestaciones más agudas, como las del fideísmo y tradicionalismo en el siglo pasado.

Tampoco podemos justificar la actitud de algunos filósofos católicos, antiguos o modernos, en quienes el peso de la tradición, o el de la autoridad, ejerce prácticamente una influencia absorbente tal que aun en el plano estrictamente filosófico es *de hecho* la tradición o la autoridad externa de un determinado autor o escuela la que decide sobre sus soluciones, sus métodos y su espíritu filosófico. No tenemos derecho a excluír ni menos a condenar las simpatías personales por un determinado autor o escuela. Cada uno es perfectamente dueño de seguir las doctrinas, escuelas o autores que a su juicio más se acerquen a la verdad. Pero fuera de la sustancial sumisión que la Iglesia pide a todos los católicos en las materias dogmáticas o con ellas relacionadas,

todo lo que sea ampliar con carácter obligatorio la zona de la autoridad de un filósofo o de la tradición de una escuela, no solamente no puede proponerse como doctrina de la Iglesia Católica (que en este campo ha dejado libertad), sino que es contrario a sus deseos de que una justa investigación libre contribuya al progreso de los conocimientos humanos. Sin contar que una actitud demasiado estrecha de parte de algunos católicos no hace ningún buen servicio a la Iglesia misma ante los no católicos.

Pero queremos tomar el problema y sus dificultades en su aspecto más realista, es decir, en aquel que no solamente acepta la llamada "norma negativa", sino también ciertas influencias positivas del dogma, de la autoridad eclesiástica y de la tradición en la orientación del pensamiento del cristiano y del filósofo, aunque dejándole libertad en las cuestiones no relacionadas con el dogma.

Veamos, pues, lo que a este respecto nos dice la filosofía católica, y si es justificable como filosofía:

a) Es un hecho que el filósofo católico tiene limitada la "zona de lo opinable" por una "zona dogmática".

b) Es un hecho también que además de la zona dogmática estrictamente tal, rodea al católico un ambiente de tradición del pasado y de orientación magisterial presente: ésta procede de parte de la autoridad eclesiástica, a fin de mantener en estado de seguridad (*tuto*) y alejado de los peligros de la defección en el dogma.

Negar estos hechos ante los filósofos no católicos, o querer probarles que ellos no afectan al plano filosófico, es inútil e improcedente. Sus ojos les dicen lo contrario.

Lo que importa, pues, y es el único método sincero y limpio, es ver si son justificables estos hechos, *incluso en el plano filosófico*. Puestos en este plano, es posible un diálogo con los filósofos no católicos, que tienen escrúpulos en este problema.

Ahora bien: *a*) Suponemos que todo filósofo en cuanto tal, *ha de aceptar la verdad donde la vea suficientemente bien fundamentada*. Negar lo contrario sería caer en un irrazonable escepticismo o en una arbitraria selección de las verdades que simpatizan con cada uno.

b) Admitimos, por lo tanto, la actitud crítica, como característica del filósofo: 1) en cuanto no debe aceptar lo que no está suficientemente fundado; 2) en aceptar lo fundado; 3) en mantenerlo mientras siga apareciendo como tal; 4) y finalmente en rechazarlo o sujetarlo a nueva crítica cuando se advierta que está mal fundado.

He aquí lo que entendemos por actitud crítica filosófica, en que esperamos coincidan nuestros colegas filósofos.

c) Pero no se puede negar —sin desconocer la misma doctrina— que el católico —filósofo, y como filósofo— funda filosóficamente los motivos por los que admite la existencia de una zona dogmática. Todos sabemos que los "preámbulos de la fe" son "razonables". Y, por otra parte, una vez admitido el plano sobrenatural dogmático, y legitimado filosóficamente, es ya lógico, dentro del dinamismo racional, que actúe en sus consecuencias de acuerdo con la infalibilidad de Dios y con el carácter de infalibilidad que se atribuye a la Iglesia.

d) El problema viene así en definitiva a un campo estrictamente filosófico, y se plantea no sólo para el filósofo católico, sino también para el no católico: ¿es filosófico (legítimo en filosofía) admitir la posibilidad (y, en caso de que se pruebe históricamente, el hecho) de una auténtica revelación dogmática?

Afirman los católicos. Niegan los no católicos. Pero el problema, sus fundamentos y su solución no salen del plano filosófico; de donde resulta que si los no católicos se creen filósofos siempre, porque no admiten el dogma en virtud de sus razones, los católicos pueden creerse también siempre auténticos filósofos porque lo admiten y porque lo mantienen

en virtud de sus razones. Lo que no se puede negar sin una evidente incomprensión o cortedad de perspectiva, es que un católico al admitir y al mantenerlo no pueda tener una auténtica actitud crítica filosófica.

Pero debemos avanzar más todavía, e insistir en que esta actitud es *la única auténtica filosofía.* Es decir, que entre las soluciones dentro del plano filosófico de la razón y de su libre investigación de la verdad, sin trabas ni prejuicios, es precisamente la del católico la más auténtica filosofía, la única auténtica, en sus resultados, y también en la limpieza de sus métodos.

Con toda la consideración que nos merecen la sinceridad o buena fe, de algunos de nuestros colegas, hacemos las siguientes reflexiones, que juzgamos tener un sólido fundamento humano y filosófico: *a*) Negar la posibilidad del dogma, simplemente o *a priori*, es la actitud típicamente racionalista. Pero estudiemos la legitimidad de tal actitud. Por grande que se imagine el círculo de la inteligencia humana, por más que se lo vaya agrandando en sus conquistas, tropezamos siempre con lo irracional, o suprarracional, tanto en extensión como en profundidad, en nuestros estudios de la naturaleza, del cosmos y del hombre. Es decir, tropezamos siempre con la "zona misteriosa". Sólo un ingenuo optimismo racionalista puede creer en la utopía de la diosa razón. La desesperación y el fracaso en la solución de los repetidos misterios que el hombre encuentra en sí mismo y en cuanto lo rodea, es la tragedia de la razón humana.

b) Ahora bien, frente a esta tragedia caben tres actitudes:

1) o bien *se estrecha el misterio* para hacernos la ilusión de que lo podemos encerrar dentro del círculo pequeño de nuestra razón (y entonces damos una solución ilusa y pobre);

2) o bien *se estrella contra el misterio*, reconociendo que el hombre es incomprensible, y entonces llegamos al

hombre-caos, al hombre-absurdo (y resulta la solución trágica atea);

3) o bien *se reconoce la realidad desbordante del misterio*, y estamos entonces llevados por la filosofía a la "zona dogmática" (que es la solución realista teísta y cristiana, propiciada por filósofos católicos, tan filósofos, tan católicos y tan modernos como Mauricio Blondel o Gabriel Marcel).

Como hombres, como filósofos, estamos rodeados del misterio, estamos siempre amenazados por el dogma, cuando Dios quiere revelarnos algo de ese misterio. Querer huír de él es para el filósofo un imposible, como lo es para el hombre el querer huír de Dios. Parafraseando la célebre frase de San Agustín, de que para el hombre "huír de Dios" es "huír dentro de Dios", podemos decir que para el filósofo "huír del misterio" es "huír dentro del misterio".

BIBLIOGRAFÍA

I. Filosofía de la religión

Balmes, J. L.: *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., México, 1947. Se halla también en el t. V de las *Obras completas*, edición de la B.A.C., 1ª Ed. Católica, Madrid, 1948-50.

Brunner, A.: *La religión*, Herder, Barcelona, 1963.

Frankl, V.: *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1981.

Genuyt, F. M.: *El misterio de Dios*, Herder, Barcelona, 1974.

Grison, M.: *Teología natural o teodicea*, Herder, Barcelona, 1978.

Guardini, R.: *Religión y revelación*, Cristiandad, Madrid, 1964.

König, F.: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1964.

Lacroix, J.: *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona, 1968.

Lang, A.: *Introducción a la filosofía de la religión*, Club de Lectores, Bs. As., 1967.

Lubac, H.: *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1967.

Luypen, W.: *¿Qué decimos cuando decimos Dios?*, Carlos Lohlé, Bs. As., 1981.

Newman, J. H.: *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona, 1960.

Panikkar, R.: *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.

Pinard de la Boullaye: *Estudio comparado de las religiones*, 2 vols., J. Flors, Barcelona, 1964.

Radhakrishnan, S.: *La religión y el futuro del hombre*, Guadarrama, Madrid, 1969.

Ricoeur, P.: *El lenguaje de la fe*, Megápolis, Bs. As., 1978.

Rostenne, P.: *La fe de los ateos*, Fomento de Cultura, Valencia, s.f.

Rudolph, O.: *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

SANAGUN LUCAS, J. de: *Interpretación del hecho religioso, filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1982.
TILLICH, P.: *El futuro de las religiones*, Megápolis, Bs. As., 1976.
— *Filosofía de la religión*, Megápolis, Bs. As., 1973.
URS VON BALTHASAR, H.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1956.
VELASCO, J. M.: *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid, 1975.
— *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.
— *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Madrid, 1978.

II. FILOSOFÍA DEL CRISTIANISMO

A) *Fuentes.*

ANSELMI, SANCTI: *Opera omnia*, vol. I, Migne Lat.; vol. 158.
AQUINI, STO. TOMÁS DE: *In Boëtium de Trinitate.*
— Summa theologica.
— Summa contra gentes.
— Tractatus de unitate intellectus contra averroístas.
Ed. crítica por Leo W. Keeler, S. I., Roma, Univ. Greg. Coll.: "Textus et documenta", Series Philosophica, 12, 1936.
BONAVENTURAE, SANCTI: *Opera omnia*..., edita et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi, 1882 y ss.
HALENSIS, A.: *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi, 3 vols.; 1924, 1928, 1930.
HURTER, H.; S. I.: *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, t. V, Oeniponte, 1912.
LACENSIS COLLECTIO: Vol. VII: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*..., Herder, Friburgi Br., 1892.
La Biblia: Traducción de los idiomas originales dirigida por los profesores Schökel-Mateos, Edic. Cristiandad - Verbo Divino, Madrid, 1892.
La Santa Biblia: Traducida de los textos originales al español por Dr. Evaristo M. Nieto y equipo, Edic. Paulinas, Bs. As., 1980.
Biblia de Jerusalén: Revisada y aumentada por J. A. Ubieta y equipo, Edic. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1978.
Sagrada Biblia: Versión directa de las lenguas originales por Nacar-Colunga, B.A.C., Madrid, 1977.
TERTULIANI: *Opera omnia*, vol. II, Migne Lat., 2.

B) *Historia de la religión.*

GRAEF, H.: *Historia de la mística*, Herder, Barcelona, 1970.
KÖNIG, F., y colaboradores: *Cristo y las religiones de la tierra* (Manual de historia de la religión), t. I, B.A.C., por concesión de W. Herder, Madrid, 1968.
LLORCA, B.: *Manual de historia eclesiástica*, Labor, Barcelona, Buenos Aires, 1942.
SCHMIDT, W.: *Manual de historia comparada de las religiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935.
TACCHI VENTURI, T.: *Historia de las religiones*, 3 vols., Ed. Gili, Barcelona, 1947.

C) *Teología. Liturgia. Derecho canónico.*

BENZO, M.: *Teología para universitarios*, Edic. Cristiandad, Madrid, 1977.
BERAZA, B.; S. I.: *De virtutibus infusis.* El Mensajero del Sagrado Corazón, Bilbao.
BLONDEL, M.: *L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893.
– *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1932.
– *La filosofía católica en el tiempo presente*, Facultades de Filosofía y Teología (S. Miguel): *Strómata*, vol. III, 1941, ps. 9 y ss.
– *León Ollé-Laprune, Bloud et Gay*, Paris, 1932.
– *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Flammarion, Paris, 1939.
– *L'action*, 2 vols., Alcan, Paris, 1937.
– *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Paris, 1935.
– *La pensée*, 2 vols., Alcan, Paris, 1934.
BONNETY, A.: "Annales de Philosophie Chrétienne", publ. periódica semestral que comenzó en 1830.
BRISBOIS, ED., S. I.: *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon S. Thomas*, Nouvelle Revue Théologique, 63 (1936).
BRUNSCHVICG, L.: *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1937.
CLEMENT, O.: *La oración del corazón*, y textos de "Un monje de la Iglesia de Oriente", Lumen, Buenos Aires, 1981.
DAMIANI, SANCTI PETRI: *Opera omnia*, vol. II, Migne Lat., 145.

De Broglie, G.: *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*, Recherches de science religieuse, 1924.
– *Autour de la notion thomiste de la béatitude*, "Archives de Philosophie", 3, 1925, ps. 55 y ss.
– *Du caractère mystériux de notre élévation surnaturelle*, "Nouvelle Revue Théologique", 64, 1937, ps. 337 y ss.
– *Réponse au R.P. Descoqs*, "Nouvelle Revue Théologique", 66, 1939, ps. 433 y ss.

De Lubac, H.: *Sur la philosophie chrétienne*, "Nouvelle Revue Théologique", 63, 1936, ps. 225 y ss.

Derisi, O. N.: *La filosofía cristiana*, Buenos Aires, 1943.

Descoqs, P.: *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle*, "Nouvelle Revue Théologique", 64, 1939, ps. 401 y ss.
– *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Paris, 1938.
– *Praelectiones theologiae naturalis*, Paris, 1925, t. II.

Franca, L.; S. I.: *A crise do mundo moderno*, J. Olimpo, Río de Jan., L. III, c. II, Cristianismo e filosofía.

Garrigou-Lagrange: *La théologie et la vie de la foi*, "Revue Thomiste", 40, 1935, ps. 492 y ss.

Gilson, E.: *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols., Vrin, Paris, 1931-1932.
– *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1929.

Graneris, G.: *Teología católica y ciencia de las religiones*, Herder, Barcelona, 1961.

Guardini, R.: *La esencia del cristianismo*, Edic. Cristiandad, Madrid, 1977.
– *El Señor*, Rialp, Madrid, 1963.
– *Oraciones teológicas*, Guadarrama, Madrid, 1966.

Jolivet, R.: *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, Tequi, Paris, 1932.
– *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée contemporaine*, Tequi, Paris, 1932.
– *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1932.

Maritain, J.: *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933.
– *Science et sagesse*, Labergerie, Paris, 1935.

Messer, A.: *Historia de la filosofía*, trad. del alemán p. J. Xirau, Espasa-Calpe Argentina; Bs. As., México, 1941, 2ª ed. Cfr. princ. vol.; V, La filosofía actual, cap. I.

MORENO CEBADA, E.: *El Santo Concilio Ecuménico del Vaticano*, Historia..., Sesiones..., 2 ts.; Espasa Hnos., Barcelona, s. f.

O'MAHONY, J. E.; O. S. F. C.: *The desir of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork Univ. Press, Dublin-Cork, 1929.

RAMÍREZ, J. M.; O. P.: *Sur l'organisation du savoir moral*, "Bulletin Thomiste", abril-junio 1935.

RAÚLICA, VENTURA DE, Fr.: *La filosofía cristiana*, 2ª ed. esp., trad. de D. Ildefonso J. Nieto, 3 tomos, Madrid, 1894.

ROIG GIRONELLA, J.; S. I.: *La filosofía de la acción*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía "Luis Vives", serie B, nº 2, Madrid, 1943.

ROMEYER, B.; S. I.: *Autour des problèmes de la philosophie chrétienne. Essai critique et positif*, "Archives de Philosophie", t. X, c. 4, ps. 1-64.

– *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 3 vols.; Bloud et Gay, Paris, 1936.

ROYO MARIN, A.: *Teología de la perfección cristiana*, B.A.C., Madrid, 1967.

SERTULLANGES, A. D.; O. P.: *Le christianisme et les philosophies*, Paris, 1939.

– *De la philosophie chrétienne*, Vie Intellectuelle, 25, 1933, ps. 9 y ss.

SOCIÉTÉ THOMISTE: *La philosophie chrétienne*, Journées d'études de la Soc. Th. Juvisy, 11 set. 1933, Ed. du Cerf, Juvisy.

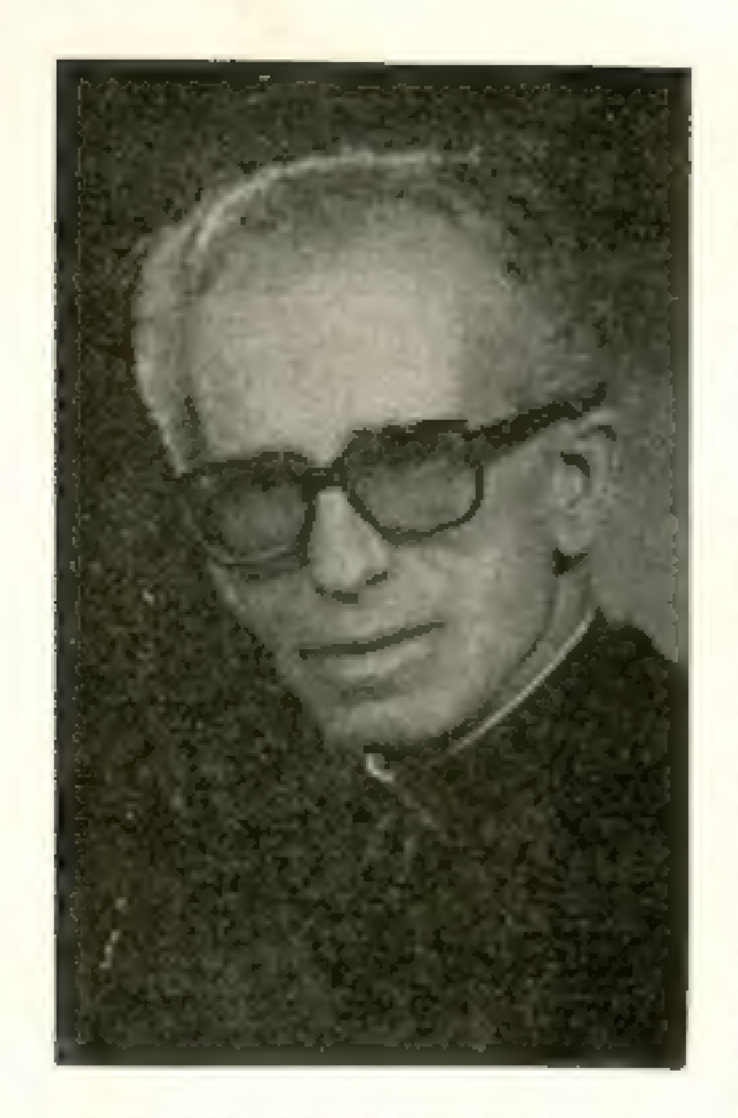
TONQUÉDEC, J. de: S. I.: *Deux études sur "La pensée" de Maurice Blondel*, Beauchesne, Paris, 1936.

VON BALTHASAR, URS: *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid, 1964.

ÍNDICE GENERAL *

* Ver índice especial antes de cada parte.

Se terminó de imprimir
en febrero de 1985,
en Talleres Gráficos GARAMOND S. C. A.,
José A. Cabrera nº 3856, Buenos Aires.
Tirada: 1.500 ejemplares.



En este volumen de las *Obras de Ismael Quiles* se incluyen dos estudios, claros y profundos a la vez, sobre un tema y problema ineludible para el hombre y la filosofía: la religión.

¿Qué valor tiene la religión para la vida humana? La religión y la filosofía ¿son incompatibles? ¿Se oponen entre sí el "homo rationalis" y el "homo religiosus", como dos mundos paralelos que nunca se encuentran? O, al contrario, ¿se identifican como sistema de teoría y de vida? En fin, según otra perspectiva, ¿la filosofía y la religión se distinguen una de otra?, pero ¿se complementan o se encuentran en alguna meta común?

Con riguroso método filosófico plantea el P. Quiles estos interrogantes, y analiza las respuestas dadas por filósofos, psicólogos, etnólogos y otros científicos.

Pero el problema se agudiza todavía más para la filosofía y para la ciencia misma, cuando se trata del cristianismo. ¿Qué valor puede tener éste en el fuero de la inteligencia humana cuando nos habla de revelación sobrenatural, dogmas y sacramentos? ¿Hay que renunciar a la filosofía y a la razón para aceptar la fe cristiana? He aquí el insoslayable dilema que se analiza en la segunda parte: *Filosofía del cristianismo.*

Filosofía y religión, ciencia y fe, razón y dogma, humanismo y cristianismo, ¿pueden llegar a una síntesis coherente en la vida humana?

Ni la razón ni el corazón del hombre descansan hasta darse alguna respuesta a tales interrogantes.